فلسفة

د. محمد المصباحي

الوجه الآخر لحداثة ابن رشد



دار الطليعة - بيروت

الوجه الآخر
لحداثة ابن رشد

صدر للمؤلّف:

- **إشكالية العقل عند ابن رشد**، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.
- **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية**، الرباط، عكاظ، ١٩٨٨.
- **من العقل إلى المعرفة: بحوث في نظرية العقل عند العرب**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.
- **تحوّلات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.

الوجه الآخر لحداثة ابن رشد

د. محمد المصباحي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى

تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨

مقدمة

ما زلنا في عالمنا العربي الإسلامي نصارع من أجل تحقيق «الوجود الضروري» بلغة ابن رشد، وجود العقل العملي الذي يضمن أسباب استقرار العمران واستمراره. أما «الوجود الأفضل»، وجود العقل النظري، وجود العلم، فلم نستطع لحد الآن أن نفكّر فيه تفكيراً جدياً ومسؤولاً، ولو أنه يوجد في جدول أعمال تاريخنا وشعوبنا. والواقع أنه إن لم يتم البت في علاقة الشريعة بالحكمة، وفي علاقة الوجود بالذات، فلن نستطيع أن نحقق لا «الوجود الضروري» ولا «الوجود الأفضل». إن توسيع مساحة العقل داخل الشريعة، أي داخل المدينة، شرط لا مناص منه لتحقيق الوجود الضروري. ولا يُمكن أن يتم ذلك إلاّ إذا تسلّحنا بروح «القول العادل»، أي إلاّ إذا حدثت تنازلات من هذا الطرف وذاك من أجل تعزيز الفضائل ونشر الصنائع، قوام العقل العملي، أي قوام المدينة أو المجتمع المدني كما نقول اليوم.

لقد كان ابن رشد في زمنه يعتقد بضرورة أصل الوجودين: الضروري والأفضل، والعقلين: العملي والنظري، حماية للجمهور، باني العمران الحضاري، من فتنة التشويش والإنشقاق. أما الآن فقد صار «العلم» جزءاً من «الوجود الضروري»، إذ بدونه لا يمكن أن تقوم الفلاحات والصناعات النافعة، لا سيما وأنه اليوم لم يعد فقط فعلاً لتحويل الموجودات إلى معقولات، بل صار يحوّل المعقولات إلى موجودات، أي لم يعد العلم فعلاً لمعرفة العالم وتلقيه في الذات العاقلة، بل أضحى فعلاً لإيجاد الأشياء والظواهر. وهذا التحوّل يؤذن باختلال المعادلة بين الذات والموضوع لصالح الذات بصفة نهائية، بعد أن كانت لصالح الموضوع خاصةً منذ أرسطو.

لم يعد إذن من الممكن فصل الوجودين والعقلين، وذلك بفضل الإنجازات والفتوحات الهائلة التي حقّقها العقل النظري. ولكن هذه الإنجازات هي نفسها التي ستجعل العقل النظري يتحوّل إلى مجرد أداة للعقل العملي، بعد أن كان غاية في ذاته.

ولا تعني هذه النقلة النوعية لإشكالية الوجود البشري في علاقته بالعقل والعالم والشريعة أننا يجب أن نتخلّى عن ابن رشد، بل إنها بالأحرى تدعونا للمزيد من قراءته وإعادة النظر في تفكيره، لأن معرفة العوائق في زماننا هذا بات أنفع من اصطناع وصفات وحلول جاهزة لا تقدّم إن لم تؤخر. إن اللغز الرشدي ما زال قائماً أمامنا، ما

زال يؤرقنا ويُلازم خطواتنا: كيف أمكن للفكر نفسه أن يكون عقيماً في وطنه خصباً عند الآخر؟ لماذا كان العقل نفسه فعّالاً هناك منفعلاً هنا؟

ومع أننا لا نؤمن بأن هناك سراً واحداً وراء هذا اللغز، فإننا نرى بأن السبب الرئيسي في هذه المفارقة الرشدية الغريبة هو غياب المجتمع العلمي القابل والقادر على القراءة والشرح والانتقاد عندنا، وحضوره هناك. لقد تخلينا عن واجب المعرفة ففقدنا ملكة الحفظ، ملكة الإحداث المستمر، الشرط الضروري لملكة الخلق.

وما نخشاه هو أن يكون هذا السبب ما زال قائماً فينا وبيننا، لأن ما نلمسه من ضيق صدر الناس بالتعدّد والاختلاف يجعلنا نشعر بأننا مهددون دوماً بالرجوع إلى نقطة الصفر. فعندما تنتشر حتى في صفوف الجامعيين الدعوة إلى التبسيط والتسطيح استجابةً للراهنية السياسية أي الإيديولوجية، وعندما يجري إقصاء القراءات المغايرة لصالح قراءة واحدة وتحت مظلاّت مختلفة، وعندما تجري المناداة صراحةً أو ضمناً بهجر لغة الفلسفة إلى سواها، فإن ذلك يدلّ على وجود إرادة لاشعورية لتكريس المفارقة الرشدية، المباينة بيننا وبين الغرب.

إننا نعتقد أن «إحياء» الرشدية لا يمكُن أن يتحقق إلاّ بتعدد وتنوّع محبيّ ابن رشد، ولكن أيضاً بتعدّد وتنوّع منتقديه، وبالإيمان بأن كل قراءة له هي قراءة مشروعة بشرط أن تلتزم بالحد الأدنى من قواعد الصناعة الفلسفية.

وهذا الكتاب هو أحد الاجتهادات التي قمنا ونقوم بها لتجديد اللقاء بأبي الوليد ابن رشد. وهو يتضمّن أبحاثاً كُتبت في مناسبات متباينة في بواعثها ومقاصدها، هدفها التحاور معه ومن خلاله مع الرشديين الجُدد. وقد وضعنا هذه الأبحاث في ثلاث مجموعات؛ حيث استقطب النظر في الإنسان، في علاقته بذاته (العقل) وبالعالم وبالشريعة المجموعة **الأولى**؛ بينما جرى الاهتمام في المجموعة **الثانية** بأنحاء الواجبات الدلالية والقولية والتأسيسية التي على الفلسفة والفيلسوف القيام بها؛ أما المجموعة **الثالثة** فقد اشتغلت بفحص الرؤية الوجودية والوحدوية لابن رشد في علاقتها بالرؤى المضادة لها.

الباب الأول

تحوّلات الذات والغير

الفصل الأول

التحوّل المتبادل بين العقل والإنسان والعالَم

عودة إلى نظرية العقل من خلال «تلخيص كتاب النفس»

إن ظهور نص **تلخيص كتاب النفس** لأرسطو[1]، والذي حرمنا منه مدة طويلة لأسباب لا ندري بواعثها إلى أن أخرجه لنا الأستاذ ألفريد إيفري Alfred Ivry، يتيح لنا اليوم فرصة العودة إلى هموم نظرية العقل، لا سيما وأن طريقة كتابته تحرّك أكثر من رغبة في البحث عن سرّ ذلك القلق الذي يحفل به هذا الكتاب. إن طريقة الكتابة تلك تجعلنا نقول بأن أبا الوليد كان في عمقه يحنّ إلى البقاء في جوّ العبارة القلقة وفاءً منه لجنس الكتابة الفلسفية وتَحرّزاً من الالتزام بمذهب نهائي ثابت. وبالفعل، فإن ما ميّز كتاب **التلخيص** هو انفراده بتقديم جملة من الأفكار المتضاربة والطريفة بصدد طبيعة العقل في علاقته بالإنسان وبالعالَم، كتوحيده حيناً وفصله حيناً آخر بين العقلين الهيولاني والفعّال، وكجعله الاستعداد تارةً صفة للإنسان وتارةً صفة للعقل الهيولاني، وتارةً أخرى معنى يقذفه العقل الفعّال في العقل الهيولاني؛ وكقوله بأن العقل مركّب تارةً وبسيط تارةً أخرى، وكتوحيده تارةً بين العقل الهيولاني والإنسان وفصله عنه تارةً أخرى؛ وكقوله حيناً بأن العقل الهيولاني أو الإنسان هو علّة الاستعداد الذي يلحق العقل الفعّال بسبب اتصاله به، وحيناً آخر بأن العقل الفعّال هو الذي يعطي العقل الهيولاني الاستعداد الذي به يقبل المعقولات. لقد اثارت هذه الأفكار لدى الناظرين فيها كثيراً من الشكوك، بيد أن غرضنا نحن في هذا القول ليس الدخول في هذه المسالك والمعارك الفيلولوجية لحل مشكل قلق النصّ الرشدي، وإنما همنا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا القلق بوصفه مؤشراً على اضطراب الحقيقة البشرية ذاتها في علاقتها باضطراب حقيقة العالم وحقيقة العقل، اعتقاداً منا أنه إذا كانت الرغبة في رفع قلق العبارة مشروعة من الناحية البيداغوجية، فإنها قد تؤدي إلى تشويه العبارة وصرفها عن

(١) انظر: أبو الوليد بن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق (تح) وتعليق ألفرد ل. عبري ومراجعة محسن مهدي؛ القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤.

مرماها الذي كانت تؤمّه.

في هذه القراءة الأولية للمقالة المتعلّقة بالعقل من نصّ **تلخيص كتاب النفس** لابن رشد سنعمل إذن على إثارة الانتباه إلى جملة من المفارقات التي تتصل ببنية العقل في ذاته وفي علاقته بالإنسان وبالعالَم، كما سنهتمّ برصد تحوّلات العقل والإنسان عندما تنعقد صلات الاتصال أو الانفصال بينهما، والتعقيب على دلالات تلك التحولات. ولكن السؤال الكبير الذي نريد فحصه والذي حركتنا إليه قراءة **التلخيص** هو هل العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والعقل، علاقة ذاتية أم علاقة عرضية؟

١ ـ حول أسباب التعدّد الدلالي لاسم العقل

من المسائل الأولى التي اعترضت ابن رشد مسألة التعدّد الدلالي لاسم العقل، لا سيما قسمته إلى عقلين متقابلين هما: العقل الهيولاني بأسمائه المتعددة (العقل بالقوة والعقل المستعد والعقل المنفعل)، والعقل الفعّال. لقد حاول ابن رشد أن يفسّر هذا التعدد عبر مقاربات أنطولوجية وأبستيمولوجية وميتافيزيقية يُمكن تصنيفها إلى ثلاث نظريات هي: نظرية «الاتصال»، ونظرية الفعلين أو الفصلين، ثم نظرية واهب المعنى.

أ) نظرية الاتصال أو العلاقة العرضية بين العقل والإنسان:

وردت نظرية الاتصال[٢] في **التلخيص** بصيغتين متباينتين وفي ثلاثة نصوص؛ أول هذه النصوص يتكلم عن «عقل» بدون نعت: «وإذا وفيت هذه الأقاويل قسطها من الشكوك ظهر أن **العقل** هو من جهة **استعداد مجرد من الصور الهيولانية**، كما يقول الإسكندر، وهو من جهة **جوهر مفارق ملتبس بهذا الاستعداد**؛ أعني أن هذا **الاستعداد** الموجود في **الإنسان** هو شي **لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان، لا أن الاستعداد موجود في طبيعة هذا المفارق**، كما زعم ذلك المفسرون، **ولا هو استعداد محض** كما زعَم ذلك الإسكندر» (١٢٤: ٢ ـ ٦). من الواضح أن ابن رشد لا يصف العقل بأي من النعوت المعروفة لدينا، ولكنه يقدّم له تعريفاً بوصفه جوهراً مفارقاً. ومع ذلك، فإن هذا التعريف لا يسمح لنا بنعته بالعقل الفعّال، لأن الجوهرية والمفارقة صفتان للعقل بالقوة أيضاً. غير أن ابن رشد بعد جملة أو جملتين من النص السابق يُفاجئنا بالكلام عن هذا العقل ناعتاً إياه بـ «العقل الهيولاني»، وذلك حينما سيكون بصدد الردّ على نظرية الاستعداد المطلق للعقل الإسكندرية بفضل تمييزه وفصله بين

(٢) لا نقصد بنظرية الاتصال هنا الاتصال الميتافيزيقي مع العقل الفعّال الذي يسعى إليه الفيلسوف في نهاية مسيرته العلمية، وإنما نقصد به اتصال العقل (الفعّال أو غيره) بالإنسان أو بالاستعداد الموجود فيه.

«الشيء المدرك للاستعداد» و «الاستعداد». وسيعود ابن رشد في النصّ الثاني إلى هذا المعنى الذي اتخذه «العقل الهيولاني».

النص الثاني يلتقي بنهاية النص الأول في تنصيصه صراحةً على أن الذي يتصل بالإنسان هو العقل الهيولاني: «فقد تبيَّن لك من هذا المذهبان جميعاً: مذهب الإسكندر ومذهب غيره في **العقل الهيولاني**، وتبيّن لك أن الحق الذي هو مذهب أرسطو هو **الجمع** بينهما على الوجه الذي قلناه. وذلك أن بهذا الوضع الذي قلناه نتخلص من أن نضع شيئاً مفارقاً في جوهره استعداداً ما، لوضعنا الاستعداد موجوداً له، لا من طبيعته بل من قبل **اتصاله** بالجوهر الذي فيه هذا **الاستعداد بالذات وهو الإنسان**؛ وبوضعنا **أن هناك شيئاً يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض** نتخلص من أن يكون **العقل الذي بالقوة استعداد فقط**» (١٢٥: ٤ ـ ٩).

أما النصّ الثالث فنرى أنه يجب تقسيمه إلى شقين؛ ونبدأ بالشق الثاني الذي يصرح فيه ابن رشد بأن «العقل الفعّال» هو المتصل بنا وليس العقل الهيولاني. وحين يتصل بنا يكتسب هذا العقل نفسه وظيفة مضادة لطبيعته هي وظيفة **القبول** إلى جانب وظيفته الأصلية التي هي وظيفة **الفعل** والإنتاج. وبفضل وظيفته أو فعله الجديد يتحوّل العقل الفعّال أو العقل بالفعل إلى «عقل مستعد» أو «عقل منفعل» أو «عقل بالقوة». هو [العقل المتصل بالاستعداد] من جهة ما هو متصل به **عقل مستعد** لا عقل بالفعل، وهو **عقل بالفعل** من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد. **وهذا العقل هو بعينه العقل الفعّال**... وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلاً بالقوة... وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون **عقلاً بالفعل**...» (١٢٤: ١١ ـ ١٥).

ونستخلص من النصوص الثلاثة التي مرّت بنا أن الأمر الثابت فيها هو الاتصال العرضي بين العقل والإنسان، أو الاستعداد الموجود فيه بالذات، أما المتغيّر فهو العقل المتصل بهذا الأمر الثابت، إذ يعلن النصّ الأول في بدايته أن المتصل بنا هو «العقل» ثم لا يلبث أن يتحدد في نهايته بـ «العقل الهيولاني»، وهذا ما سيؤكده النصّ الثاني صراحةً، أما الشق الثاني من النص الثالث فيعلن أن المتصل بالاستعداد البشري هو العقل الفعال. ويلوح من هذه النصوص كأن ابن رشد كان يستعمل أسماء «العقل» و «العقل الفعّال» و «العقل الهيولاني» بدلالة مترادفة تقريباً في كتاب **التلخيص**.

لكن عودتنا إلى الشق الأول من النص الثالث ستجعلنا نعيد النظر في هذه الخلاصة التي انتهينا إليها بصدد ترادف أسماء العقل الثلاثة. ذلك أننا سنجد هذا الشق الأول من النص المشار إليه يقدّم لنا مفهوماً غريباً لـ «العقل الهيولاني» لم نعهده من قبل ويتناقض مع مفهوم العقل بعامة. ففي بداية النص الثالث يتكلم ابن رشد عن العقل الهيولاني بوصفه «شيئاً مركباً» من كيانين متباينين هما الاستعداد البشري والعقل الفعال:

«فقد تبين إذن أن **العقل الهيولاني هو شيء مركّب من الاستعداد الموجود فينا، ومن عقل متصل بهذا الاستعداد**... وهذا العقل هو بعينه **العقل الفعال**» (١٢٤: ١٠ ـ ١٢). وبما أن العقل الفعّال يتفرع إلى عقلين عند اتصاله بالإنسان، فإن العقل الهيولاني سيصير مركّباً من ثلاثة كيانات معرفية وأنطولوجية متباينة: الاستعداد البشري، وعقل مستعد وعقل بالفعل. هكذا صار العقل الهيولاني في هذا التأويل شيئاً مستقلاً ومتميزاً عن الاستعداد البشري (الخيال أو القوة المفكرة)، وعن العقل المستعد وعن العقل بالفعل (وهذان الأخيران هما وجهان للعقل الفعال)، مما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا لم يكن الأمر يتعلق هنا بـ «عقل ثالث» جامع لأبعاد الممارسة العقلية الثلاثة، فعل المعقولات وقبولها بالإضافة إلى الاستعداد الخيالي للفعل والقبول. ولعلّ الوضع المضطرب لهذا المفهوم الطريف للعقل الهيولاني هو الذي جعله غير قادر على الصمود[٣]، لا سيما وأن هناك مفاهيم قريبة منه ستنافسه منافسة قوية في وظيفته الجامعة، كمفهوم «العقل منا» أو «النفس منا»، ومفهوم «العقل النظري»، ومفهوم «العقل بالملكة». ومن الملاحظ أن فصل ابن رشد بين مفهومي «العقل الهيولاني» و «العقل بالقوة» هو الذي سمح له بأن يتصوّر العقل الهيولاني كياناً مستقلاً مركباً تركيباً ثلاثياً[٤]. غير أننا نجد ابن رشد في مكان آخر من **التلخيص** يتراجع عن هذا المفهوم المركب لـ«العقل الهيولاني» ويعود إلى مفهوم مستقلّ له قريب من الاستعداد البشري الذي هو الخيال: وهو [العقل الفعال] هو بعينه الذي يعقل المعقولات التي ها هنا عند **انضمامه إلى العقل الهيولاني**، لكنه إذا فارق العقل الهيولاني لم يقدر أن يعقل شيئاً مما ها هنا» (١٣٠: ١٠ ـ ١٢). فإذا ربطنا هذا النص بالنصوص السابقة التي تتكلّم عن اتصال العقل بالإنسان أو بالاستعداد الموجود فيه، وربطناه كذلك بالنصوص التي تتكلّم عن إشكالية استحالة إدراك العقل لذاته ولعالم ما بعد الطبيعة أثناء اتصاله بنا، فسنخلص إلى أن مفهوم «العقل الهيولاني» في هذا النصّ لن يكون بعيداً في معناه عن الاستعداد البشري الذي هو الخيال، أو عن الإنسان بصفة عامة[٥]. ومن ثم نكون قد وقفنا على

---

(٣) أقصد بذلك أن مثل هذا التصور للعقل الهيولاني لا يمكن أن ينتمي إلى أجناس الوجود المعروفة: الصور المادية، والصور أو القوى النفسانية، ثم جنس العقول، لأنه يضم بين أرجائه جنسين متعارضين من الوجود: الاستعداد البشري الذي هو قوة الخيال، والعقل الذي ينقسم إلى قوة وفعل عقليين.

(٤) وعندما سيعمل خاصة **في شرح كتاب النفس** على مضاهاة القوة بالمادة في مجال العقل، فإنه سيوحد بين إسمي العقل الهيولاني والعقل بالقوة، الأمر الذي يؤدي إلى فصله وجودياً عن العقل الفعّال.

(٥) نذكر بالمناسبة أن الصياغة الأولى **لجوامع النفس** تشير بصراحة إلى أن «**الاستعداد الذي في الصور الخيالية** لقبول المعقولات هو **العقل الهيولاني الأول**». (**تلخيص**، تح الاهواني، ص ٨٦). وكأن =

ثلاثة معانٍ للعقل الهيولاني: باعتباره هو نفسه العقل الفعّال، وبوصفه شيئاً مركّباً من الاستعداد البشري ومن العقل بشقيه القوي والفعّال، ثم أخيراً بوصفه هو الإنسان أو الاستعداد البشري.

ونعود إلى نظرية الاتصال في صيغتَيْها (اتصال العقل أو العقل الهيولاني بالاستعداد الموجود فينا، واتصال العقل الفعال بالاستعداد نفسه) لنقول بأن ابن رشد التمس هذا الحل للخروج بموقف عَدْل من مأزق تعارض المذهبين الشهيرين، المذهب الذي يُفرّغ العقل من كل قوام أنطولوجي عندما يتصوره استعداداً محضاً (الإسكندر الأفروديسي)، والمذهب الذي يجمع في العقل نفسه بين القوة والفعل وبين الاستعداد والمفارقة، وذلك عندما يتصوّر بأنه يجوز إلحاق الاستعداد والإمكان بجوهر مفارق خارج إلى الفعل أبداً (وهو مذهب ثامسطيوس ومعظم الشرّاح). وقد تبيّن لنا من خلال هذه النظرية بأن **الاتصال** بالاستعداد البشري هو علة **تَحوّل** «العقل» إلى «عقل مستعد» قادر على القيام بفعل المعرفة وقبول العالم الخارجي وانفتاحه عليه. ومع ذلك، فإن السؤال الذي يبقى معلّقاً هو كيف يجوز الاتصال بين مجالين متقابلين، مجال القوة والاستعداد ومجال الصورة والفعل، أو بالأحرى بين مجال الإنسان (والطبيعة) ومجال العقل؟

ب) نظرية الفعلين أو الفصلين:

النظرية الثانية التي تفسّر انقسام العقل إلى عقلين تتخذ هي الأخرى مظهرين، أولهما نصطلح عليه بنظرية الفعلين، وتقوم على مبدأ ازدواج الفعل بالنسبة للذات الواحدة. فالعقل واحد في ذاته وجوهره، لكنه مزدوج في **فعله**، فعل تجريد المعقولات وفعل قبولها، ومن هنا يأتي اختلاف إسميه: «فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى **فعّالاً**، ومن جهة قبوله إياها يسمى **منفعلاً، وهو في نفسه واحد**» (١٢٥ : ٢ ـ ٣). وبخلاف التفسير الأنطولوجي السابق والقائم على مبدأ الاتصال العرضي بين جوهرين متغايرين في الجوهر، العقل والإنسان، لتفسير وجود عقلين أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، فإن التفسير الابستيمولوجي الذي نحن فيه يفسّر ازدواج العقل بالانقسام الذاتي **لفعل** العقل وليس لذاته. إذن يتعلق الأمر بالعقل الواحد نفسه الذي يقوم بفعلين متقابلين، فعل صنع المفاهيم وفعل الانفعال بها وقبولها.

= الأمر يتعلق بعقلين هيولانيين عند ابن رشد: العقل الهيولاني الأول وهو الخيال، والعقل الهيولاني الثاني الذي هو الجانب القوي من العقل المفارق (الفعّال). لمزيد من التوسع في موضوع الاستعداد المزدوج انظر كتابنا **إشكالية العقل عند ابن رشد**، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨، ص ١٣٣ ـ ١٥٢، ١٦٨، ١٧٣.

أما الصيغة الثانية لهذه النظرية والتي يمكن أن نصطلح عليها بنظرية الفصلين، فهي تحيل على القسمة الذاتية للطبيعة إلى قوة وفعل بدلاً من إحالتها على ازدواج فعل المعرفة. إذ لما كان العقل ينتمي بجهة ما إلى الموجودات الطبيعية بدليل أنه تمّ فحصه في **كتاب النفس** الذي هو من جملة الكتب الطبيعية، فإنه يتوجب أن يخضع هو الآخر للقسمة نفسها إلى قوة وفعل. وبهذا النحو تكون هذه القسمة ذاتية لا عرضية، لأنها تقسم العقل إلى فصلين ذاتيين، أي لا يمكن أن يرتفعا عنه أو أن يرتفع أحد الفصلين دون الآخر. وقد عرضها ابن رشد في سياق شرحه للفصل المتعلق بالعقل الفعّال من **كتاب النفس**: «قال ولما كان الأمر يجب أن يجري مجرى الأمور الطبيعية، وذلك أنه كما نجد في جنس جنس من الأمور الطبيعية الحادثة شيئاً يجري مجرى **القابل**، وشيئاً يجري مجرى **الفاعل**. أما الذي يجري مجرى **القابل** فهو الشيء الذي هو **بالقوة** جميع الأشياء الموجودة في ذلك الجنس، وأما الذي يجري مجرى **الفاعل** فهو الذي يفعل كل شيء في ذلك الجنس، وهذا هو الشيء الذي حاله من الطبيعة كحال الصناعة من الهيولي، **فقد يجب أن يوجد في العقل هذان الفصلان، أعني عقلاً فعّالاً وعقلاً منفعلاً**» (١٢٩: ٢ ـ ٧).

ج) نظرية مُعطِي المعنى:

ولا يكتفي ابن رشد بإرباكنا بهذا الاضطراب الاصطلاحي بصدد أسماء العقل، وبهذا التردد القولي بين رؤية اتصالية عرضية ورؤية بنيوية ذاتية، بين نظرة تحوّلية ونظرة تعددية، بل يضيف إلى ذلك غموضاً آخر عندما يتكلم بلغة فارابية عن أن العقل الفعّال هو الذي **يعطي** العقل الهيولاني **المعنى** الذي يقبل به معقولات العالم: «. . . كذلك هذا العقل هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها، وهو **المعطي للعقل الهيولاني المعنى** الذي به يقبل المعقولات، أعني أنه يعطي العقل الهيولاني شيئاً يشبه الإشفاف من البصر» (١٢٩: ١١ ـ ١٣). إن نظرية واهب المعنى هذه تقدم العقل الفعّال بوصفه علّة وجود الاستعداد في العقل الهيولاني، مما يعني أن العقل الفعال لم يعد عرضة للتحّول إلى عقل مستعد عندما يمسه الاستعداد البشري، كما يعني أن العقل الهيولاني صار ضمن هذا المنظور كياناً مستقلاً ومختلفاً عن العقل الفعال ولكنه قابل لتلقي الاستعداد من هذا الأخير، في حين كان الإنسان في نظرية الاتصال هو علّة انضمام الاستعداد إلى العقل الأمر الذي يؤدي إلى تحوّله من عقل فعّال إلى عقل مستعد[٦]. وهذا يدل من جديد على أن ابن رشد لم يكن يريد في **التلخيص** أن يحسم

---

(٦) من الواضح أن هذا النص يلتقي مع النص الذي جعل فيه ابن رشد العقل الهيولاني مرادفاً للاستعداد البشري.

في طبيعة «استعداد» العقل ولا في مصدره، لا سيما وأننا سنعثر على فلتة قلم منه تضع الاستعداد في جوهر العقل نفسه (انظر ١٣٣ : ٨). ونعتقد بأن هذه الفلتة هي بداية خروجه من هذه الصعوبة، وأعني بذلك أنها ستقدّم مفتاح تفصيل وتقسيم دلالة الاستعداد إلى استعداد مادي أو شبه مادي له علاقة بالإنسان، وهو الخيال أو ما يدخل في معناه، واستعداد عقلي، للخروج من هذا المأزق الدلالي.

* * *

يتضّح إذن أن نظرية الفصلين والفعلين تتعارضان مع نظرية الاتصال، لأنّ هذه الأخيرة قائمة على علاقة جوهر بعرض، وهي كما هو معروف علاقة وحدوية ضعيفة بالقياس إلى علاقة القوة بالفعل؛ كما تنطلق نظرية الاتصال من مبدأ عدم الاعتراف بوجود الاستعداد في طبيعة العقل. فالعقل وإن كان «مركّباً» من القوة والفعل، فإن تركيبه هذا ليس من جنس تركيب الأشياء الطبيعية ولا هو من جنس تركيب الأشياء الميتافيزيقية لاختلاف طبيعة القوة في التركيبين. فالقوة على الكمال العقلي لا تؤدي بالضرورة إلى انبثاق موجود جديد، وإنما تفضي إلى علاقة جديدة هي علاقة الاستفادة والاستكمال، في حين أن القوة على الكمال الطبيعي تؤدي إلى ميلاد جوهر جديد عند تلقيحها بالفعل المناسب لها. أما تركيب العقل بحسب نظرية الاتصال كما عرضناها فهو ليس من جنس التركيب الجوهري، كما أنه ليس من جنس التركيب الميتافيزيقي، لأنه لا يستكمل ذاته بالقوة التي تلحقه، وإنما هو قريب من تركيب جوهر بعرض. إذن الاستعداد الذي يلحق العقل من جراء اتصاله بالإنسان هو استعداد عرضي، وبالمثل فإن قوتَيْ العقل القابلة والفاعلة تلحق بالإنسان على نحو عرضي. ومع ذلك، أي بالرغم من الطابع الاستكمالي والعرضي لنظرية الاتصال، فقد جعلت الإنسان يلعب دوراً حاسماً في عملية المعرفة وفي تحويل العقل الفعال إلى ذات منفتحة على العالَم. في مقابل ذلك، لم تمنح نظرية الفصلين أو الفعلين الإنسانَ الدور الذي منحته إياه نظرية الاتصال في سيناريو المعرفة، لأنها جعلت الاستعداد فصلاً ذاتياً للعقل وليس عرضي مكتسباً جرّاء انفتاحه على الإنسان. أما نظرية معطي المعنى فنعدّها من البقايا الأثرية لفارابية ابن رشد الأولى، طالما أنها جعلت الاستعداد نتيجة فيض لا نتيجة اتصال أو قسمة ذاتية. هكذا نجد أنفسنا في **التلخيص** أمام ثلاثة مذاهب متقابلة بصدد طبيعة وأصل «الاستعداد» العقلي: صفة عرضية مصدرها الإنسان، وفصل ذاتي للعقل، ثم هبة من العقل الفعّال للعقل الهيولاني.

٢ـ التحوّل المتبادل للعقل والإنسان

إن قلق عبارة ابن رشد بصدد وضعية العقل الأصلية: هل هو مجرد عقل لا لقب له أم هو عقل فعّال أم هو عقل هيولاني، وهل الاستعداد المنسوب إليه هو فصل ذاتي

له أم أنه صفة مكتسبة وعرضية بسبب اتصاله بالإنسان، أم هبة من قبل العقل الفعّال؟ إن هذا القلق يفسره اختلاف وجوه النظر إلى العقل والإنسان، وتعدد مسالك وزوايا فحصها: زاوية القوة، زاوية العقل، زاوية إدراك الغير، زاوية إدراك الذات. . . الخ. وقد أدّى هذا التعدد والاختلاف في وجوه النظر ومسارح الفحص بنصّ **التلخيص** إلى انزلاقات انفلتت عبرها تصريحات متضاربة من بين سطوره: فأحياناً نقرأ، كما مرّ بنا، بأن العقل الفعّال هو عينه الذي يتحوّل إلى عقل مستعد؛ وأحياناً نقرأ بأن العقل الهيولاني هو نفسه العقل الفعّال ثم نقرأ بأنه عقل مركب مما هو إنساني ومما هو عقلي، ثم نقرأ بأنه هو نفسه الاستعداد البشري أو الإنسان. . . فهل نفسّر هذا الاضطراب باضطراب الرجل أم باضطراب الحقيقة ذاتها؟ أم نفسره بآفة الشرح، الذي يشرح قلق العبارة دون أن يرفع عنها قلقها؟

مهما يكن من أمر فقد كان الوضع الانطولوجي للعقل في **التلخيص** مضطرباً. فهو وإن كان بطبعه منسوباً إلى مرتبة الفعل أي إلى مرتبة الجواهر المفارقة، يجد نفسه مضطراً لأن يتصل بالإنسان المنسوب إلى عالم الطبيعة أي إلى مرتبة القوة أساساً. وبحكم اتصال العقل بالإنسان يصبح العقل الفعال عقلاً قابلاً، أي **أداة قبول ومعرفة**، بعد أن كان **فاعلاً**، أي أداة إنتاج فقط. ونفهم من هذا أن اتصال العقل بالاستعداد البشري يحوّله إلى عقل بشري، يسميه ابن رشد في نص **التلخيص** خاصة بـ **العقل منّا**» أو بـ «العقل الذي فينا» أو بـ «النفس منّا»، وسيسمّيه في **شرح كتاب النفس** بالعقل النظري أو العقل بالملكة. ومعنى هذا أن «العقل الذي فينا» هو الذي له فعلاً خلق المعقولات وقبولها. إن تحوّل العقل إلى عقل بشري يقابله تحول الإنسان إلى كائن عاقل، فيتقاطع بذلك التحوّل الصاعد بالتحول الهابط في فعل المعرفة. لكن يبدو أن الرابح من هذه التحوّلات هو الإنسان، فقد ربح الإنسان من الاتصال بالعقل معرفة العالَم ومعرفة ذاته والأمل في معرفة ما وراء العالم. أما العقل فقد خسر ذاته من جراء اتصاله بالإنسان، ولم يكسب في مقابل ذلك سوى الاستعداد الذي يعتبر في منطق العقول المفارقة خسارة، لأنه يجعله مفتقراً إلى غيره محتاجاً إلى معرفة العالَم التي كان في غنى عنها.

٣ ـ القوة والإضافة في جوهر الإنسان (والعقل؟)

من بين التعاريف الطريفة التي يقدّمها ابن رشد للعقل التعريف الذي يقول فيه بأن «العقل قَبُول»، وبما أن «الشيء لا يقبل نفسه»، فبالواجب أن تكون أنّية العقل هي قبوله لغيره. ومن المعروف أن هناك ضربين من القبول، قبول العالم الطبيعي وهو الذي يسمى معرفة، وقبول عالم ما بعد الطبيعة وهو الذي يسمى اتصالاً أخيراً. غير أنه مهما اختلف «موضوع» القبول أو اسمه، فإنه يقتضي وجود قوة واستعداد لحصوله.

والاستعداد كما يقدّمه لنا ابن رشد هو فراغ معرفي مطلق يكاد يكون فراغاً أنطولوجياً شبيهاً بالعدم. بعبارة أخرى، القوة هي الاستعداد العدمي لورود شيء من خارج إلى الذات، أو بالأحرى هي الاستعداد لقبول صورة أو فعل للخروج من لحظة القوة والإمكان إلى لحظة الفعل والصورة.

وقد وقفنا من بين ما وقفنا عليه على أن الاستعداد موجود بالذات في الإنسان، ومنه انتقل إلى العقل انتقالاً عرضياً عن طريق الاتصال. بيد أن الإنسان والعقل لا ينفردان بالقوة والاستعداد، بل تشاركهما فيه الطبيعة، إذ تعتبر القوة أيضاً مقوّماً جوهرياً لها. غير أن استعداد العقل والإنسان ليس كاستعداد الطبيعة. ذلك أن معنى قوة الطبيعة هو استعدادها لأن تكون **مقبولة**، أي قابليتها لأن تكون معقولة، وكأن الطبيعة «عقل بالقوة» قابل لأن يحل في «عقل بالقوّة»؛ أما الاستعداد الموجود في الإنسان أو في العقل المتصل بالإنسان فهو استعداد لأن يكون **قابلاً** لا مقبولاً. وبهذا النحو نصل إلى أن الطبيعة والإنسان كليهما يشتركان في أمر واحد على الأقل وهو القوة، فالطبيعة معقول بالقوة، والإنسان عاقل بالقوة، أو أن الطبيعة عقل بالقوة مستعد لأن يصير **معقولاً**، والإنسان أو العقل منا عقل بالقوة مستعد لأن يصير **عاقلاً**. بعبارة أخرى، إن استعداد الطبيعة هو استعداد لأن تصير **موضوعاً** مقبولاً في العقل البشري، واستعداد الإنسان هو استعداده لأن يصير ذاتاً قابلة للعالَم. وبما أن القوة موجودة في الإنسان وجوداً ذاتياً، ومنه تنتقل إلى العقل بحسب الرؤية الاتصالية، أو أنها توجد وجوداً ذاتياً أو شبه ذاتي بحسب نظرية الفصلين والفعلين، فبوسعنا أن نقول بأن العدم يسكن في جوهر الإنسان والعقل معاً، وهذا ما يحرك شوقهما نحو الغير عندما يكونان متصلين.

غير أن استعداد العقل البشري، «العقل منّا»، ليس استعداداً لأن يصير عاقلاً أي قابلاً للعالم وحسب، بل هو أيضاً استعداد لأن يكون مقبولاً أي موضوعاً. بيد أن هذا القبول لا يكون من قِبَل غيره، بل من قِبَله هو. فالعقل الذي فينا يمكن أن يقبل ذاته. وقد سبق منّا القول بأن عقلنا لا يمكنه أن يصير مقبولاً إلاّ إذا صار قابلاً، أي أنه لا يصير معقولاً إلاّ إذا صار عاقلاً، أو قُلْ إنه لا يصبح عاقلاً لذاته إلاّ أثناء فعل تعقله لغيره. وعلى هذا النحو تلتقي في إدراك الذات لذاتها صيرورتان، فعندما يصير المعقول بالقوة معقولاً بالفعل - أي معرفة - يصير العاقل بالقوة **عاقلاً** وبالتالي **معقولاً بالفعل**. من هنا كان الإنسان هو نقطة اتصال بين معقولين بالفعل: معقول العالم ومعقول الذات. بعبارة أخرى، لا يمكن لذاتنا أن تصبح موضوعاً إلا إذا حوّلت الغير موضوعاً لها. أما الفرق بين العقل والوعي بالذات، فهو أن العقل هو فعل إدراك العالم، والوعي هو فعل **إدراك** إدراك العالم.

وهذا ما يميز «العقل منا» عن العقل الفعّال. فذات الإنسان بالنسبة لأبي الوليد

«ليست شيئاً أكثر من عقله الأشياء الخارجة عن ذاته، بخلاف الأشياء المفارقة، فإنها لا تعقل أشياء خارجة عن ذاتها» (١٢٩ : ١ ـ ٢). ووحدة الذات بالغير على هذا المنوال هو ما يجعل إدراك الإنسان لذاته إدراكاً عرضياً، أو قُلْ إن وحدته بذاته هي وحدة بالعرض: «وأما العقل منّا فكأنه **واحد بالعرض**، أعني أنه لما كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير عقل الموجودات التي هي خارجة عن ذاته، عرض له أن يعقل ذاته بعقله الأشياء الخارجة عن ذاته» (١٢٨ : ١٤ ـ ١٢٩ : ١). وبناء على هذا بوسعنا أن نقول بأن «العقل منا» **واحد بالذات** مع غيره، **وواحد بالعرض** مع ذاته، لأنه يدرك العالم مباشرة، في الوقت الذي لا يدرك فيه ذاته إلاّ بتوسط إدراكه للعالم. وهذا ما جعل «العقل منا» في حالة تبعية دائمة للغير، للخارج عن الذات، مَثَله في ذلك مثل تبعية العالم للمحرِّك الذي لا يتحرك. وفي هذا المناخ العقلي يكون الكوجيتو الديكارتي ممتنعاً تماماً، لأن «العقل منا» لا يستطيع بأية حال أي ينفي العالَم من أجل أن يثبت ذاته. في مقابل ذلك، يمكن أن نزعم بأن من يقوم بدور الكوجيتو الديكارتي عند ابن رشد هو العقل الفعّال، لأنه لا يستطيع أن يدرك ذاته إلاّ إذا انفصل عن الإنسان بخيالاته ومعارفه، وإلاّ إذا تحرّر من «معرفة» العالم التي هي الحجاب الذي يكون بينه وبين ذاته. إنه إن شئنا أن نتكلم عن «كوجيتو رشدي»، فيجب أن يكون كوجيتاً ممتلئاً، فلا تتجلى الذات في مرآة الفكر إلاّ بعد أن تمتلىء بالعالم، أي بعد أن تصير غيراً[٧]. توجد الذات إذن متى فكّرت في الغير، هذا هو الكوجيتو الرشدي. ولذلك يمكننا أن نقول بأن الإنسان يضيء ذاته حينما يضيء العالَم. فإضاءة الغير شرط لإضاءة الذات. وبهذا النحو تكون ماهية الكون جزءاً من ماهية الإنسان، لا فرق بينهما إلاّ بفعل المعرفة المنفتح على الآخر.

لكننا عندما نقول بأن ذات «العقل منا» هي ما تدركه، فليس معنى ذلك أن الذات منا صارت هي **الموضوع فقط**، أي صارت ملقاة على غيرها بدون قوام خاص بها، بل إننا نقول بأن الذات هي الموضوع بمعنى أنها هي التي صنعت الموضوع وصارت وإياه شيئاً واحداً، أو بعبارة مختصرة الذات هي الموضوع الذي حصل بفعل الذات. الذات، إذن، **هي الموضوع والفعل معاً**، فالإنسان لا يتعرف على ذاته إلاّ أثناء ممارسته **لفعل** التفكير في الغير. وبهذه الجهة يدرك الإنسان ذاته **كفعل** للتفكير، هذا الفعل الذي تكتشفه الذات بوصفه قدرة على الخروج من الذات نحو الغير لا من أجل حيازته بل من أجل صيرورته وتوحيد إيقاع الوجود معه. إن فعل المعرفة بهذا التقدير هو شهادة على قدرة الذات على تحويل الموضوع إلى ذات، وتحويل العالم إلى عقل. هكذا

(٧) نشير بالمناسبة إلى وجود حجّة شبيهة بالكوجيتو العدمي من النوع الديكارتي عند ابن رشد، عندما أثبت أن العقل الهيولاني يمكن أن يدرك ذاته خلواً من كل المعاني، أي عندما يدرك ذاته في غمرة الإدراك العدمي للغير!

تتحوّل القوة إلى قدرة، والإمكان والاستعداد إلى فعل[٨].

* * *

مما عرضناه في قولنا هذا يتبيّن أن أنيّة الإنسان لا تتقوّم بالماهية والجوهر، بل بالعلاقة والإضافة والنسبة إلى الغير، سواء كان هذا الغير عقلاً أم عالَماً، وسواءً كانت العلاقة بالغير علاقة امتلاء أم علاقة عدم. فالإنسان كما لاح لنا ليس موجوداً بما هو موجود، بل هو موجود بما هو مضاف إلى العالَم ومنسوب إلى العقل. ولذلك إن قلنا بأن الإضافة توجد في جوهر الإنسان، فإننا نعني بذلك أن الإضافة لا تنفك عنه، فإذا سقطت سقط الإنسان. بل أكثر من ذلك، وتأسياً بنموذج تبعية العالم للمحرّك الأول، بوسعنا أن نزعم بأن حصول ذات الإنسان متوقف على حركتها، أقصد حركة تفكيرها في الغير، في العالَم، من أجل خلق مستمر لا يقبل التوقف والتراخي، لأنه لو توقفت حركة التفكير هذه ولو طرفة عين لانهارت ذات الإنسان وبالتالي وجوده. إننا حيال هذه الرؤية للوجود البشري، والمتسمة بالقوة والعدم والإضافة والحركة، نشعر إلى أي حد أضحى هذا الوجود هشاً، قلقاً، عرضياً، مهدَّداً في كيانه في كل لحظة وحين، مما يستدعي منّا انتباهاً حاداً وفعلاً مستمراً من أجل الوجود وحفظ الوجود.

---

(٨) ولعل اكتشاف الذات بوصفها فعلاً هو الذي حرك أمل ابن رشد في تحقيق «العقل منّا»: **الاتصال الأخير** بالعقل الفعّال. ولا شك أن ابن رشد كان يعرف أن هذا الأمل يكاد يكون مستحيلاً، لأن تحقيقه يشترط التخلّص من الموقف المعرفي، معرفة العالم، والتوقف عن إدراك الذات الفردية في الموقف الميتافيزيقي، وفي سبيل إدراك الذات المطلقة. إنها غاية أخيرة رام منها ابن رشد أن يصير «العقل منّا» **عقلاً في ذاته**، بعد أن كانت غايته الأولى أن يصير غيره، أن يصير ذاتاً مطلقة بعد أن كان ذاتاً فردية. إن شعوره باستحالة الاتصال الأخير هو الذي جعله في نظرنا غير قادر على الجزم بأننا نستطيع فعلاً أن ندرك العقل الفعال وهو متصل بنا، لأننا في هذه الحال، حال اتصاله بنا، نكون عارفين بالعالم الأمر الذي يتنافى مع إدراكنا له واتصالنا به. بل إن ابن رشد، ومن أجل أن يميز طريقه من طريق المتصوفة، وضع شرطاً إعجازياً للوصول الأخير، وهو تحقيق الغاية في الامتلاء بالمعرفة.

الفصل الثاني

البحث عن الذات في الفلسفة الأندلسية

«فما أظلم من يَحُول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال». أبو محمد عبدالله بن أبي الوليد محمد بن رشد.

كان فلاسفة الأندلس يعتقدون بعامة أن «طبيعة العقل مستولية على الكل»، وكانوا يعتقدون فيه ذلك الاعتقاد انطلاقاً من نظرتهم إليه بوصفه «أحد موجودات العالم»، لا باعتباره وظيفة من وظائف الإنسان المعرفية والعملية. من هنا نشأت مشكلة العلاقة بين العقل والإنسان، أو بين العقل والذات الإنسانية. فالعقل موجود مفارق للمادة، ومن ثم فهو أزلي وثابت وواحد، بينما الإنسان كائن مادي خاضع لمقتضيات الزمن والتغير والتعدّد. ومع ذلك فالعقل موجود في الإنسان، فهو بالتعريف كائن عاقل. فما هو وجه العلاقة بين هذين الحدّين المتقابلين، الإنسان والعقل: هل هي علاقة جوهر بمقوماته، أم علاقة قوة بفعل ـ أو جسم بصورة، وجنس بفصل ـ، أم علاقة ذات بصفة، ومضاف بمضاف إليه، أم هي علاقة محل بشيء حال فيه؟ هذا على المستوى الأنطولوجي، أما على المستوى المعرفي فإن السؤال سيصبح كالآتي: من يعقل الإنسان أم العقل المتصل بالإنسان؟ ومما أضفى على هذين السؤالين مزيداً من الصعوبة، تعدد معاني ووظائف العقل في علاقته بالإنسان. هكذا ينضاف **الالتباس الدلالي إلى الالتباسين الانطولوجي والمعرفي** ليُضفيا على الإشكال الذي نحن بصدده مظاهر عديدة من اللبس سنحاول أن نشير إلى بعضها.

١ ـ الالتباس بين العقل والذات (الإنسان):

نلاحظ أثناء قراءتنا لكثير من النصوص العقلية لفلاسفة الأندلس أننا لا نستطيع أن نجزم فيما إذا كانوا يتكلمون عن العقل أم عن الإنسان، لأن الانتقال بينهما كان يجري بمرونة لا تسمح لنا بالفصل والتمييز بينهما.

يذهب ابن باجة (ت ١١٣٣م) مثلاً إلى أن الإنسان أجلّ من أن يُنسبَ إلى القوى

المادية والحيوانية، وأنه لا بد من تعريفه بالعقل، بالرغم من أنه كان يعتبره أحد موجودات العالم، وأنه أحب المخلوقات إلى الله. أما ابن طفيل (١١١٠ ـ ١١٨٥م) فيستخلص طبيعة الذات الإنسانية من طبيعة القوة التي يعرف بها واجب الوجود، ولذلك عليها أن تكون بريئة من الجسم ومن الأعراض التي تلحقه على غرار واجب الوجود.

وسار ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م) على الطريق نفسه عندما ميّز العقل عن الإنسان، بالرغم من أنه كان أحياناً يعتبر العقل جزءاً من النفس، ويوحد بينه وبين الذات لأن «**كليهما عقل**». فالعقل جوهر مفارق، بينما الإنسان موجود جسماني مشار إليه، غير أنه يملك استعداداً للاتصال بالعقل. لكن ما أن يتم الاتصال بينهما حتى نصبح قادرين على معرفة وتمييز مَن يدرك: هل العقل أم الإنسان؟ إذ يذهب ابن رشد إلى أن اتصال العقل بالاستعداد البشري يجعله ـ أي العقل ـ من جهة قادراً على إدراك العالم، ومن جهة أخرى غير قادر على إدراك ذاته. مما يجعلنا نفهم أن مَن يُدرك هو العقل، لا الإنسان. لكننا نجده في الوقت نفسه يؤكد بأن العقل لا يستطيع أن يدرك ذاته إلاّ عند إدراكه الموجودات الخارجة عن ذاته، أي العالم الطبيعي. هكذا، مَن لم يكن قادراً على إدراك ذاته بسبب اتصاله بالإنسان، يصبح قادراً على إدراكها بسبب إدراكه للموجودات، مما يجعلنا نفهم أن الإنسان هو المقصود بهذا الإدراك لا العقل. ولا يجب أن نعتقد أن الأمر يتعلق بتناقض سقط فيه ابن رشد، وإنما بالتباس يخص مفهومَيْ العقل والذات. فالذات ذاتان، ذات العقل وذات الإنسان؛ الذات الإنسانية تدرك ذاتها عندما تتعقّل العالَم، وذات العقل تدرك ذاتها عندما لا تتعقّل العالَم. لكن الإنسان بدون عقل لا يدرك لا العالم ولا ذاته. وفي المقابل عندما يتصل العقل بالإنسان يصبح إنسانياً، أي يصبح غير قادر على إدراك ذاته الأولى، ولكنه يصبح قادراً على إدراك ذاته الثانية، الذات الإنسانية، عن طريق إدراكه لغيره. وموازاة لذلك، عندما يدرك الإنسان ذاته فإنما يدرك غيره، الذي هو العقل، الذي يدرك به العالَم. وهذا ما يبرر انتقال ابن رشد، في الفقرة الواحدة، من العقل إلى الإنسان والعكس.

ومعنى هذا أن الذي يفسّر علاقة الإنسان بالعقل ليس هو مقولة الجوهر أو الماهية، وإنما هو مقولة الفعل والانفعال. فالإنسان يستفيد فعلين من اتصاله بالعقل: أحدهما **فعل** المعقولات، وهو من هذه الجهة يسمى عقلاً فعّالاً، والفعل الثاني هو فعل **قبول** المعقولات، ومن هذه الجهة يسمى عقلاً **منفعلاً**. هكذا يصبح العقل ذاتاً للإنسان حين يقبل المعقولات وينفعل بها، أي تغدو الذات تابعة لأحد أعراضها، وهو الفعل.

لكن بوسعنا أن نفهم علاقة العقل بالإنسان من خلال علاقة القوة بالفعل. إذ لمّا كان الإنسان هو الذي يقدم القوة أو الاستعداد، والعقل هو الذي يقدم الفعل، فإن العلاقة بينهما قد تتخذ طابعاً جوهرياً، أي **علاقة إخراج إلى الفعل**، فيُخرج فعلُ العقل

استعدادَ الإنسان ويحقّق كماله. وهذه العلاقة ـ علاقة الاستكمال والإخراج إلى الفعل ـ يمكن أن تتوطد وتزيد وضوحاً إذا ما علمنا أن ابن رشد يذهب أحياناً إلى أن العقل الفعال نفسه **صورة** للإنسان، والشاهد على ذلك أن تعقّل هذا الأخير تابع لمشيئته، فمتى شاء أن يعقل شيئاً عقله. لكن هذا يقتضي أن ينتمي ما هو بالقوة وما هو بالفعل إلى الجنس الواحد نفسه، والحال أن الاستعداد الذي في الإنسان من جنس القوى الحسّية، وليس من جنس القوة العقلية. وهذا ما سيدفع ابن رشد في **تفسير كتاب النفس** إلى اقتراح نوعين من الاستعداد، أحدهما عقلي، هو العقل الهيولاني، والثاني حسّي، هو الخيال. وربط هذين الاستعدادين بفعل العقل الفعّال هو الذي يؤدي إلى ميلاد عقل جديد هو العقل النظري، والذي يمثّل الذات العقلية الخاصة بالإنسان.

لكننا نجد ابن رشد من ناحية أخرى، يلجأ إلى اقتباس مفهوم ينتمي إلى مجال «الواحد» هو مفهوم **الاتصال**، ليصف به علاقة الإنسان بالعقل وليخفف من الصعوبات التي تقوم في وجه تفسير علاقتهما بمفهوم الخروج إلى الفعل. وهنا نلاحظ بأن مفهوم الاتصال كان أكثر رواجاً لديه من مفهوم الإخراج إلى الفعل للتعبير عن صلة العقل بالإنسان.

نخلص مما سبق إلى أن هناك ذاتين: ذات العقل وذات الإنسان، وإن ذات الإنسان هي فعل العقل فينا. وكان ابن رشد بين الحين والآخر ينبهنا إلى الفرق بينهما، فـ «المعقول منا»، الذي هو إدراك ذات الإنسان، ليس هو العقل عينه، لأن ذات الإنسان ـ كما سيتبين لنا في الفقرة التالية ـ أحرى أن تكون فعلاً للتعقل، الذي هو مباين لـ «أنّية العقل»، بل أكثر من ذلك يمكن القول بأن **«المعقول منا هو غير العاقل»**، لأن العاقل منا هو الإنسان، أما المعقول منا فهو ذات الإنسان، التي هي فعل التعقل.

٢ ـ التباس الذات بفعلها:

لقد بدا لنا مما سبق أن الإنسان يستفيد ذاته عندما يقوم بفعل التعقّل. وهذا معناه من جهة أن **ماهية الذات** البشرية هي **العلم**. لكن يمكن أن يكون **توحيد الذات بفعل التفكير** دليلاً على أنه لا توجد ذات وراء هذا الفعل، أو قُلْ إن العقل البشري فعل بدون ذات، بدون أنا. ولذلك من حقنا أن نفترض أنه إذا كانت «ذات» الإنسان متوقفة على فعلها التعقّلي، فإنها تتحقق فقط في الزمن الذي تفكر فيه، وتكفّ عن الوجود متى انقطع فعلها المعرفي، وكأن «ذات» الإنسان هي من باب الحدث لا من باب الماهية. وقد عبّر فلاسفة الأندلس عن هذا الموقف بأنحاء ودرجات متفاوتة.

فهذا ابن السِّيْد البطليوسي (١٠٥٠ ـ ١١٢٧م) يربط بين العلم والذات ربطاً جوهرياً، معتبراً أن **«منتهى علم الإنسان هو منتهى ذاته»**. ويتابعه في ذلك ابن باجة الذي

يعرّف حقيقة الإنسان الذاتية **بالعلم**، حيث يعتبر هذا الأخير «هو من الإنسان بالذات وبالطبع كالحدّة من السكين» والرؤية من العين. وهذا ما يجعل علاقة العلم بالإنسان علاقة كمال بقوة، أي علاقة جوهرية «لأن القوة دون التمام ليس شيئاً موجوداً أصلاً». وواضح أن الكمال الذي يعنيه ابن باجة هو الممارسة العلمية لا العقل، أي فعل العقل لا ذات العقل. وتظهر أهمية العلم بالنسبة للذات البشرية عندما ينظر إليها في علاقته بالمجتمع، «فكل من يسعى إلى سوى كمال الفضائل النظرية إنما يسعى ليوجد غيره بالحال التي هو أفضل، وينشغل هو عن نفسه»، فينقلب الناظر إلى واحد من الجمهور ويفقد ذاته إنْ لم يحقّق كماله النظري.

ونعرف بالنسبة لابن رشد أن إحدى ثوابت نظريته في العقل، كما عند الفلاسفة المسلمين السابقين عليه، هو أن التعقّل كمال العاقل. لكن ليس إلى الحد الذي نعتقد معه أن **فعل** العقل منا هو **جوهره**، وذلك لأن عقلنا من جهة يعقل غيره بالقصد الأول وذاته بالقصد الثاني، ومن جهة ثانية لأن جوهره هي القوة لا الفعل.

أما ابن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤م) فلا يميز بين العقلين الإلهي والإنساني فيما يخص الوحدة بين فعل العقل وذاته، فـ «**كل عقل فعله هو ذاته**، وليس العقل بالفعل شيئاً وفعله شيئاً آخر، **لأن حقيقة العقل وماهيته هي الإدراك**».

٣ ـ التباس الذات بالموضوع:

إن القول بأن القوة هي جوهر العقل البشري لا الفعل معناه أنه يحقق ذاته بالشيء الذي يعقله، أي بغيره، بخلاف العقل الأول الذي فعله هو جوهره، أقصد تعقّله لذاته هو جوهره، مما يجعله في غِنىً عن معرفة ما عداه. فعندما يقول أبو الوليد إن العلم هو ماهية العقل، فلا يعني بذلك علم الإنسان بذاته، بل علمه بغيره، وهذا بالضبّط هو تعريف العلم النظري. فهل معنى هذا أن العالم المحسوس هو الذي يقوّم ذات الإنسان؟

لقد دشن ابن السِّيْد البطليوسي فكرة إرجاع جوهر الذات إلى المعرفة بالغير. فالموجودات غير الناطقة لا تحتاج من أجل كمال ذاتها إلى أن تعقل ما دونها وما فوقها، على العكس من الإنسان، الذي بحكم وجوده في آخر المراتب الفائضة عن السبب الأول «**يحتاج في كمال تجوهره إلى أن يعقل ما فوقه وما دونه، ولذلك احتاج في كمال تجوهره إلى أن يعقل جميع الموجودات**». هكذا تصبح «الصور هي السبب في وجود مصوِّرها». أي أن الإنسان بفضل الحواس الخمس والمبادىء العقلية الأولى يتوصل إلى اكتساب المعارف التي يتجوهر بها ويحصّل عقله المستفاد. ويترجم ابن باجة هذه الفكرة بلغته الخاصة عندما يعتبر أن الفرق بين القوة الناطقة والعقل هو أن

العقل خروج للقوة الناطقة إلى الفعل بواسطة المعلومات. ومن ثم إذا نظرنا إلى المعقولات نفسها من جهة النفس سميناها نطقاً، وإذا نظرنا إليها من جهة الإنسان سميناها ناطقاً. أما ابن طفيل فيميز بين ذاتين: ذات تكتفي بالنظر في موضوعات العالم المحسوس، وذات أزكى منها ترنو للوصول إلى معرفة المبدأ الأول. ولا يختلف ابن رشد عن نظرائه من فلاسفة الأندلس في قوله بأن ذات الإنسان التي سمي بها **عاقلاً** ليست شيئاً أكثر من تعقله للموجودات، أي أن «**علم الإنسان بغيره** - التي هي الموجودات - **هو علمه بذاته**»؛ و «أن العقل فينا... ذاته هي نفس المعقولات». وهذا هو معنى قوله إن «المعقول كمال العقل وصورته». وتترتب عن هذه المقدمة نتيجتان منعكستان: أولاهما أن علم الإنسان بالموجودات هو علمه بذاته، وجهله بها هو جهله بذاته، مما يُخيّل إلينا بأن الموجودات تقوّم الذات. أما النتيجة الثانية غير المتوقعة فنجدها خاصة في **تهافت التهافت**، والقائلة بأن علم الإنسان بذاته هو علمه بسائر الموجودات طالما أن ماهيته هي علم الأشياء، «**وذلك بيّن في الصانع، فإن ذاته التي بها سُمّي صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات**». إذن العلم بالغير هو العلم بالذات، والعلم بالذات هو العلم بالغير. لكن هذه القضية المنعكسة لا تصدق على الذات إلا بجهة معيّنة؛ فالمساواة بين العلم بالذات والعلم بالغير، لا تصدق على الذات إلا إذا كانت ذاتاً عاقلة، وهي ذات عامة، لا ذاتاً خاصة، ذات زيد وهند، ذلك أن العلم بالذات الشخصية لا يمكن أن يكون هو علمها بغيرها. ومعنى هذا أن ابن رشد كان يميز بالنسبة للإنسان بين **الذات الوجودية** و **الذات الماهوية**، الذات الخاصة والذات العامة، علماً بأنه كان يفضّل الذات الأخيرة، لأنها في نظره هي الذات الحقة للإنسان.

ولا يختلف ابن ميمون عن غيره من الفلاسفة الأندلسيين عندما يقول بأن «**العقل هو الشيء المعقول**»، أي صورة هذه الخشبة هي العقل بالفعل. «فقد بان أن كون **العقل والعاقل والمعقول واحداً بالعدد** ما هو في حق الباري فقط، بل في حق كل عقل. وفينا أيضاً العاقل والعقل والمعقول شيء واحد متى كان لنا عقل بالفعل».

٤ ـ التباس إدراك الذات لذاتها:

لقد لاح لنا فيما مضى من القول شبح العَرَضية مهدداً إدراك الإنسان لذاته. إذ لمّا كانت معرفة الإنسان لغيره هي علة معرفته لذاته، حقّ لنا أن نعتبر معرفته لذاته معرفةً بالعرَض لا بالذات، بخلاف العقل الأول الذي يعقل نفسه فيعقل غيره، فتكون معرفته لذاته بالذات لا بالعرض. إن وجود المعرفة العقلية لدى الإنسان دليل على نقص انطولوجي صميمي فيه أو في العقل المرتبط به. ومع ذلك، فإننا نجد الفلاسفة الأندلسيين يُعربون عن أملٍ عارمٍ في أن يحققوا مرتبة إدراك الذات بالذات لا بغيرها أو بمعنى زائد

عليها. وليتهم وقفوا عند النقص الصميم للذات البشرية ولم يطمعوا في ملئه بما عداه!.

فقد كان ابن السِّيد البطليوسي يرى أن الإنسان يعلم **بشيء زائد** عن ذاته، وهذا ما يفسّر طلب الإنسان الدائم للعلم، في حين أن من يعلم **بذاته** يكون عالماً دائماً، ولا يحتاج إلى طلب العلم واكتسابه. وإذا كان ابن باجة قد اعتبر أن «**تصور الإنسان ذاته» هو أشرف العلوم جميعاً وأجلّها مرتبة**، فإنه مع ذلك ذهب إلى أن الإنسان يعرف ذاته عن طريق العقل الفعّال، الأمر الذي يعني أنه يدرك ذاته بفعل وارد عليه من خارج، وأن معرفته بذاته معرفة عرضية. وينفرد ابن طفيل بربط **حصول** الذات **بإدراكها** لذاتها لا لغيرها، إذ «. . . **من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته**»، وهذا ما يفسر طرحه لإمكانية وصول الناظر إلى إدراك ذاته بذاته لا بعلم زائد عليها. لكن من أجل الوصول إلى هذه الغاية أوجب على الناظر أن يتشبه بصفات الباري الإيجابية، وأن يَعلم الباري فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام. ومن ثم تتحول هذه الغاية، أقصد غاية إدراك الذات بالذات، إلى رغبة في تغييب الذات عن نفسها، فلا تكون مشاهدة «الواحد الحق الواجب الوجود» مشوبة بإدراك الذات أو الذوات الأخرى. بيد أن الغاية القصوى من وراء هذه التجربة العدمية هو الوصول إلى الشعور «**بأنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق**».

أما ابن رشد فينفرد، من ناحية أخرى، بالتعبير صراحة عن الطبيعة العرضية لإدراك الذات: «**وأما في العقل منا فكأنه واحد بالعرض**، أعني أنه لما كانت **ذاته ليست شيئاً آخر غير عقل الموجودات التي هي خارجة عن ذاته**، عرَضَ له أن يعقل ذاته بعقله الأشياء الخارجة عن ذاته». وهذا ما يعزّز القول بأن ذات الإنسان موجودة بالعرض، تعرض لوجوده عندما يمارس فعل المعرفة، لا أن الوجود يعرض على الذات، كما كان الحال عند ابن سينا. لكن من جهة أخرى، إن القول بأن الإنسان يحقّق ذاته عندما يتعقل الموجودات الطبيعية معناه أن ذاته تنتمي أصلاً إلى العالم الطبيعي، لا إلى عالم المفارقات كما هو الحال في العقل.

هكذا نرى أن الفلاسفة الأندلسيين استنبطوا الذات من فعل إدراكها للموجودات، أو من فعل إدراكها للمبدأ الأول. بالنسبة لهم الأنا موجودة هناك، ولا تحتاج إلى برهنة أو إثبات؛ لكن الذي كان في أمسّ الحاجة إلى الإثبات لديهم هو ذات الأنا وماهيتها. إن ما كان موضع شك لديهم ليس هو الوجود، كما هو الحال عند ديكارت، بل هي الذات. ومن ثم كانت الماهية تأتي بعد الوجود، ويتمّ إثباتها وتحصيلها بفعل التفكير، لا أن الوجود مستنبط من التفكير، بل الذات هي المستنبطة من التفكير.

٥ ـ البعد الميتافيزيقي للذات الإنسانية:

بدا لنا مما سبق أن الفلسفة الأندلسية لم تقنع بمرتبة الذات التي يحصّلها الإنسان

عن طريق تحصيله للعلم النظري، بل سعت إلى فتح أفق جديد يجعلها تطمع في لقاء المطلق وصيرورتها إياه. لقد كان **الموضوع** عند فلاسفة الأندلس هو الذي يحدد **الذات** سواء كان الموضوع طبيعياً أو مفارقاً. لكن عندما يكون الموضوع عقلاً، لا وجوداً، يتحول المسعى العلمي إلى مسعى فلسفي، أو بالأحرى إلى تجربة ميتافيزيقية، وهي التي تسمى **بالاتصال**. لقد كان النظر ـ بأدواته المختلفة من برهان وحدّ ومفاهيم مستقاة من علم الطبيعة وعلم العدد ـ هو وسيلة المعرفة العلمية، أما تجربة الاتصال فتقتضي القطع مع هذه الوسائل النظرية وتجريب وسائل أخرى مضادة لها، وبخاصة وسيلة **المشاهدة**. وبهذا تنتقل تجربة الاتصال من مجال **العلاقة**، التي هي مجال النظر العلمي، إلى مجال **الوجود** و **الوحدة**، فينقلب الفعل المعرفي إلى فعل وجودي ذي أدوات وحدوية.

وقد كان الهدف من وراء الإقدام على تجربة الاتصال لدى فلاسفة الأندلس التخلّص من هوية ضائعة في الجمهور إلى هوية أصيلة، أو بالأحرى كان قصدهم الهروب من سلطة التاريخ إلى سلطان الميتافيزيقا. إلاّ أن سلطة التاريخ أرحم بالإنسان من سلطان الميتافيزيقا، لأن مجال الأول ممتلىء بالإمكان والحرية والجدل، بينما يحيط الملاء بالميتافيزيقا من كل جهة. نعم إن الهوية أحياناً قد تتشكّل ضد التاريخ، ولكنها لا يمكن أن تكون إلاّ في مجرى التاريخ. إن فلاسفة الأندلس وإن كانوا قد مارسوا التاريخ أو احتكوا بصانعيه، فإنهم لم يكونوا يأبهون به أو يقنعون به، لأن شوقهم للمطلق عطّل كل إمكانية للبحث عن البديل داخل التاريخ. لقد أعلنت الفلسفة الأندلسية بطريقتها الخاصة، ولا سيما مع ابن باجة، عن موت الإنسان وما يرتبط به من قيم ومجتمع، ولكن موقفها العدمي هذا لم يتعدَّ الإنسان إلى ما بعده، لأنّ بديلهم كان بالضبط تحقيق وجود ما بعد الإنسان، وتجاوز مستوى العلم والتاريخ. هكذا تكون تجربة الاتصال في حقيقة الأمر تجربة للانفصال عن الشرط الإنساني، أملاً في تفتح مطلق على الوجود. لقد كانت فلسفة الأندلس فلسفة إنسانية من حيث هي مضادة للإنسان.

إن من ينظر إلى العقلانية الأندلسية في ظاهرها تبدو له وكأنها عقلانية وثوقية مطمئنة إلى مقدماتها التي استقتها من **كتاب النفس** و **كتاب ما بعد الطبيعة** و**كتاب البرهان** لأرسطو ومن كتب أخرى لأفلاطون وغيره. غير أنه عند التأمل ملياً يجدها عقلانية قلقة في جوهرها، غير مطمئنة لحلولها، مما يجعلها عقلانية متفتحة، قابلة لكل التأويلات. وهذا ما يفسِّر عودتها المستمرة للنظر في مسألة العقل، الذي هو في جوهره تساؤل عن حقيقة الذات. لكن هذه العودة المتكررة للفلاسفة الأندلسيين وبخاصة ابن رشد للنظر في مسألة العقل في علاقته بالإنسان دليل أيضاً على شعور بالوضع الأنطولوجي الحرج للإنسان في علاقته بالعالم وبالعقل، وبمكانة العقل المضطربة والمهدَّدة في المجتمع العربي الإسلامي وفي تاريخ الفلسفة بعامة.

كانت العقلانية الأندلسية تنظر إلى العقل نظرة ملتبسة، فهو بالنسبة للإنسان الذات والآخر: فهو «الذات» لأن العقل يميّز الإنسان ككائن عاقل، فبه يدرك وبه يصنع وبه يتصل، والعقل هو «الآخر» بحكم مخالفة طبيعته لطبيعة الإنسان. ولعل ذلك راجع إلى أن العقل كان بالنسبة لهؤلاء هو الذات من حيث هو غاية، لا من حيث هو مقوم ماهوي لها.

ولالتباس العقل هذا مظاهر أخرى، فتارةً هو من الإنسان وإليه، وتارةً هو من الموجود ولا يكون إلاّ به، وتارة هو مما بعد الموجود. ولكل مقام من هذه المقامات فعل خاص به، فالنظر والتدبير هما فعلا المقام الأول، والوعي بالذات هو فعل المقام الثاني، في حين أن الاتصال والشوق هما فعلا المقام الثالث. غير أن هذه المقامات الثلاثة لا تتحقق إلا عند الخواص، أما الجمهور فليس لهم سوى العقل النفعي الهادف إلى السيطرة والقوة. ومع ذلك يمكن اعتبار فلسفة الأندلس بأنها كانت فلسفة اتصال وتوافق، لا فلسفة معارضة وهيمنة، ذلك أنها كانت تبحث، حتى في فعلها العلمي، عن وسائل للاتصال بالموجود، لا السيطرة عليه وإخضاعه للعقل بما هو عقل نفعي أناني يضحي بالطبيعة من أجل نفسه، وكأن العقل كان لديهم من سياق الموجود لا من سياق القوة والإرادة.

لكن فلسفة الاتصال والتوافق لم تكن حاضرة في علاقة الذات بالموجود بالنسبة للإنسان، بل كانت تبحث عن الذات على حساب الوجود، ولا تتردد في التضحية بهذا الأخير من أجل وحدة وهويّة مؤمّلة. لقد كانت هذه الفلسفة تنظر إلى ذات الإنسان بوصفها منفصلة عن وجوده. وهذا ما حرّكهم لوضع «نظر جديد» يمكّنهم من إلغاء المسافة بين الذات والوجود، فتصير ذات الإنسان أحد موجودات العالم.

وقد سبق منا القول بأن تحصيل الذات كان يمر عبر الغير، مما يعني أن الذات كانت عندهم تابعة للموضوع، سواء كان مادياً أو عقلياً، فالعاقل متقوم حيناً بالمعقول، أي بالعالم، وحيناً بالعقل. ومن ثم يمكننا أن نزعم بأن الإضافة إلى الغير موجودة في صميم الذات البشرية، بل قد نذهب إلى أن الإنسان ليس شيئاً في ذاته، بل إن النسبة إلى الغير هي التي تحدد حقيقته. فيكون الإنسان عندئذ ذاتاً من أجل غيرها.

ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن الفلسفة الأندلسية خوّلت الذات مهمة إدراك العالم وتفسيره، لا التشريع له أو تغييره. فنحن أبعد ما نكون عن الانقلاب الذي أعطى الذات الأسبقية على الموضوع، وجعل الإنسان مشرّعاً للطبيعة لا قارئاً لمعقوليتها فقط. إن ظهور نظرية الأنا كان يتطلب إلغاء تبعية الذات للموضوع، لا سيما تلك التبعية الغريبة تجاه ما سمي آنذاك بالعقول المفارقة. لقد كانت «نظرية العقل» عائقاً أمام ظهور «نظرية الأنا»، ولذلك كان لا بد من إلغاء العقل للوصول إلى الأنا، وهذا ما تمّ تلمسه والإحساس به عن بُعد وبنوع من المكر في الفلسفة الأندلسية.

الفصل الثالث

الوجه الآخر لـ«حداثة» ابن رشد

هل يسعفنا ابن رشد في التشريع لحداثة مستقبلة؟

كيف نجيز لأنفسنا أن نستدعي أحد أعمدة الفكر الوسطوي الأسكولائي، وهو ابن رشد، لاستلهامه رمزاً لتبرير الحداثة، علماً بأن الحداثة كانت في الأصل نتيجة قطيعة مع القرون الوسطى وعبرها مع فكر الأوائل؟

بغض النظر عن الأعمال التي قام بها إ. جيلسون E. Gilson والتي أثبت فيها نوعاً من الاستمرارية بين الفلسفتين الوسطوية والحديثة، فإننا نعتقد بأن ظلالاً من الروح الوسطوية والكلاسيكية ظلت مخيّمة على الحداثة: كالعقلانية القطعيّة، والنزعة السببية الصارمة، والضرورة والغائية.. الخ. فإذا أضفنا إلى نقد جيلسون لأحد رموز الحداثة، وهو ديكارت، نقد الرومانطيقية لعقلانية الأنوار، ونقد ما بعد الحداثة للحداثة، تبين لنا أن التعارض القطعي الذي كان يبدو قائماً بين الحداثة وما قبلها قد خفّ كثيراً، بل صار استثمار جوانب كثيرة من الثقافة الوسطوية لإخصاب الحداثة (أو ما بعدها) أمراً مألوفاً في أيامنا هذه. وقد كان الشعراء، ومن بينهم الشعراء العرب، أذكى من الفلاسفة في استغلال هذا الجانب.

إن هذا الوضع الجديد للحداثة هو الذي يشجعنا على تذكّر ابن رشد، ويسمح لنا باستعمال قياس التماثل الآتي، وهو أن علاقة الإسلام بالحداثة اليوم شبيهة بعلاقة الحكمة بالشريعة كما تصوّرها ابن رشد. فما كانت ترمز إليه الحكمة في الحضارة الإسلامية هو ما تمثّله الحداثة في الأزمنة الحالية. مع فارق يتعلق باتجاه الزمن، إذ في الوقت الذي كانت فيه الحكمة مرتبطة خاصة بالأوائل من اليونان، فإن الحداثة ترتبط بالمحدثين والمعاصرين. وهذا هو ما يفسر استئناسنا بابن رشد، إذ إننا نعتقد أن حلّه للعلاقة بين الشريعة والحكمة من شأنه أن يلهمنا لحل علاقتنا المعقدة مع الحداثة. لكن ليس معنى هذا «أنني أنتمي للتاريخ قبل أن أنتمي لنفسي» كما يقول بول ريكور، أو أنني أدعو للاكتفاء بترميم الماضي كي يسرّ الناظرين، بل معناه أن استيعاب التجربة

الرشدية، بوصفها تجربة انخراط في الفكر الفلسفي العام، قد يُساعدني على امتلاك مفتاح الدخول إلى عالم الحداثة المشترك، والحصول في فضائه العام على حيّز خاص بي.

إن طرح مسألة صلة الحكمة بالشريعة من قِبَل ابن رشد هو اعتراف ضمني بأن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية ومنطقية. وهذا اعتراف جوهري، لأنه يوجد في أساس كل **انفتاح ممكن للإسلام على الغير**، وفي أساس كل مشروع حضاري كبير. لكن الاعتراف بالآخر يقتضي الاعتراف **بالذات**: هل يسمح الإسلام للإنسان بحيّز من حرية التفكير والتصرف في النصّ، وفي ما سكت عنه النصّ؟ هل ينبغي أن نبقى حبيسي النظر إلى الوجود من خلال الكتاب، أي كتاب كان، أم علينا أن نواجه الوجود مباشرة بوصفه كتاباً مفتوحاً (الغزالي، ابن ميمون). هذا السؤال هو أيضاً سؤال جوهري، لأنه يوجد في أصل كل **انفتاح على الوجود** من أجل اكتشافه والتواصل معه.

غير أن هذه الجهة من النظر إلى علاقتنا بالحداثة عبر صلة الشريعة بالحكمة من جهة، وصلتها بالذات من جهة ثانية غير كافية. لذلك وجب علينا أن ننظر في علاقتنا بالوجود نفسه، وذلك من خلال علاقة ابن رشد به: كيف نظر إلى الواحد والموجود والماهية، كيف تعامل مع العقل النظري وطرائقه في البحث، كيف تصوّر مجال وحدود العقل العملي في علاقته مع العادة والتقليد.. الخ؟ إن فحص علاقة ابن رشد بهذه الموضوعات قد يسمح لنا بتبيّن الوجه الآخر لعقلانيته، والتي نعتقد أنها أكثر ملاءمة لنا في هذا الزمن الحاضر.

١ ـ عن الوجه الظاهر من عقلانية ابن رشد:

لقد جرى الاهتمام بابن رشد في لحظات حداثية مختلفة منذ مونك Munk، ورينان E. Renan، وجوتييه L. Gauthier، وألونسو A. Alonso إلى ليون برنشفيك L. Brunschvicg، وكروس إيرنانديس M. Cruz Hernnandez، وألفرد إيفري A. Ivry وشارل بتّروورت Ch. Butterworth، وج. إندرس G. Endress، ومن فرح أنطون ومحمد عبده إلى محمود قاسم وم .ع. الجابري... وكاتب هذا القول، والنظر إليه من مواقع مذهبية وعلمية وإيديولوجية متباينة، ليبرالية، سلفية، ماركسية، علمانية، تنويرية، إسلامية. بيد أن ما يهمّنا نحن من ابن رشد في هذا الفصل، ليس الوجه الظاهر من عقلانيته، والذي أثار اهتمام هؤلاء «الرشديين الجدد»؛ إن ما يشغل بالنا ليست تلك اللحظات الحداثية التي انطلقوا منها أو المواقع المذهبية التي لوّنت مواقفهم، بل إن ما يسترعي اهتمامنا في ابن رشد هو الوجه الآخر الذي لم يثر انتباه كثير من الباحثين؛ وما يهمّنا من الحداثة هو لحظتها الحالية التي تتميز فيها بالمرونة والقابلية للاختلاف والتساكن مع التراث. إن هذا الوضع الجديد للحداثة، والذي

اصطلح عليه بـ «ما بعد الحداثة»، يشجعنا على العودة إلى الكهف، كهف التراث، لكن بأضواء الحداثة الكشّافة، علّنا نجد فيه ما يضمن لنا **مشروعية** الحداثة التي نعيشها فعلاً.

قبل أن ننظر في الوجه الجديد الذي نقترحه لعقلانية ابن رشد، نتعرّف على جملة من العلامات والدلائل التي احتجّ بها الباحثون المحدثون على عقلانيته التنويرية:

١) أشهر حجّة قدمت على عقلانيته هي دعوته المشهورة **لفصل الشريعة عن الحكمة**، مما جعل ابن رشد في نظر الذين يدافعون عن هذه القراءة مبشراً **بالعلمانية** وبالعقلانية التنويرية. والحال أنه لم يفصل بين الحكمة والشريعة، وإنما فصل بين الحكمة وعلم الكلام، أي فصل بين **التفكير في الوجود** و **التفكير في الشريعة**، خوفاً على القول الفلسفي من أن يُنقل من طبيعته «البرهانية» غير المقيّدة بمقاصد الملل والنحل والثقافات، إلى طبيعة جدلية سفسطائية أو خطابية أو كلامية. وقد كان ثمن موقفه هذا المحاكمة الشهيرة التي تعرّض لها هو وجملة من الفقهاء والأدباء في آخر حياته، والتي ستتكرر في أشكال أخرى سواء في دولة الموحدين أو في الغرب اللاتيني. وموازاة لاحتياطه هذا من اختلاط جنس القول الكلامي بجنس القول الفلسفي، حرص أبو الوليد على أن يُبعد الفلسفة عن القول الصوفي، كيلا تندّ الفلسفة عن نطاق العلم وتلتحق بمنطقة العلامة. وهذا هو معنى فشل المقابلة الحاسمة بين ابن رشد وابن عربي.

٢) ومن الدلائل التي قدّمت على حداثة ابن رشد دفاعه عن ضرورة **التعدّد والاختلاف** في طرق فهم المتشابه من نصوص الشريعة بالقياس إلى اختلاف عقول الناس. لكن إذا علمنا أن أبا الوليد كان يسوّي بين التأويل والبرهان، وأنه كان لا يسمح بهما إلا لأهلهما، فإن الدعوة إلى الاختلاف تصبح لاغية. ذلك أنه إذا كان **التوحيد بين التأويل والبرهان** قد فتح النص الشرعي أمام الإنسان، فإن هذا الانفتاح لم يكن من حق أي إنسان، وبالنسبة لأي نص، بل هو لا يسمح به إلاّ للخاصة من الناس فقط، وبالنسبة للنصوص المتشابهة لا النصوص الظاهرة التي لا لبس فيها. هذا علاوة على أن البرهان لا يسمح إلاّ بحقيقة واحدة لا مجال فيها للاختلاف أو للالتباس.

٣) من الحجج التي جرى الاستدلال بها على عقلانية ابن رشد قوله **بوحدة العقل**(١)، التي تم تفسيرها بأحد دعائم الحداثة، وهي تساوي الناس في حظهم منه. والحال أن القول بوحدة العقل يقود إلى فصله عن الأفراد، مما يحرمهم من ملكية

(١) يشير إلى وحدة العقل بقوله: «واحسبهم إنما قالوا إن العقل صورته الواحد، لأنه عندهم يدرك الوحدة التي هي أبسط المبادىء»، **«تلخيص كتاب النفس**، تح .أ. ايفري، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٤؛ للتوسع في نظرية وحدة العقل انظر كتابنا **إشكالية العقل عند ابن رشد**، م.س، ص ٧٧ ـ ١٠٧.

عقلهم الخاص، أي من أناهم، لقاء مشاركتهم في عقل عام وفي أنا كليّة. أكثر من ذلك، وإمعاناً في مخطط إلغاء الذات، اعتبر ابن رشد **الاتصال بالعقل الفعال غاية للوجود البشري**، الأمر الذي يهدد بانمحاء العقل النظري ـ العملي أمام هذا العقل المفارق. من جهة أخرى، حتى إنْ سلّمنا بأن الإنسان الفرد يملك عقلاً خاصاً به هو العقل النظري، فإن ابن رشد لم يعمّمه على سائر الناس، بل حصره في الخاصة منهم دون الجمهور[٢]، اعتقاداً منه بأن مداركهم لا تتجاوز عتبة الخيال والعقل العملي[٣]، وطرائقهم لا تتجاوز مستوى طريقة التمثيل والتشبيه[٤]، وهذا ما يجعلهم أبعد الناس عن الشعور بالاختلاف والتعارض في الأمور النظرية[٥]. ولذلك أوجب عليهم أن يقروا الشرع على ظاهره، وأن لا يصرح لهم بتأويلات المتكلمين والفلاسفة في القضايا المتشابهة، كالجمع بين الشرع والحكمة[٦]. وينبه ابن رشد إلى أن «من جعل الناس

---

(٢) عن كون العقل النظري لا يحظى به إلاّ من هم أهل له يقول: إن هذه القوة «يظهر من أمرها أنها إلهية جداً، أو أنها **إنما توجد في بعض الناس**، وهم المقصودون أولاً بالعناية في هذا النوع»، **تلخيص كتاب النفس** (جوامع) تح. أ. ف الأهواني، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٧٩؛ ويقول: «إن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلاّ بالفضيلة، **فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم، وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء، إذ ليس كلهم يصلح لذلك**»، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. م. بويج، بيروت ١٩٥٢، مقالة الألف الصغرى، ص ٤٣: ١١ ـ ١٤.

(٣) عن ارتباط عقل الجمهور بالتخيل يقول: «وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم...»، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تح. م. قاسم، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤، ص ١٩٠.

(٤) عن طريق الجمهور يقول مثلاً: «**وأما الطريق التي سُلِك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل** بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد؛ إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد»، **مناهج**، ص ٢٠٥.

(٥) عن تعريفه للجمهور بعدم قدرته على الشعور بالتعارض، انظر م. ن.، ص ٢٣٩.

(٦) عن عدم التصريح للجمهور بالتأويلات البرهانية والجدلية يقول: «فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذمّ الحكماء والحكمة، وفرقة انتبدت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل **ينبغي أن يقرّ الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة**؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني أن يصرح بشيء بين نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين. أما **إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل** الذي لا يجب الإفصاح به، وأما **إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعان لا يجب أن يصرّح بها إلا في كتب البرهان**. وأما حفظه للأمرين فلأن كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل بينها... وهذا الذي فعله هذا الرجل [أبو حامد الغزالي] إذا فحص عنه ظهر أنه ضارّ =

شرعاً واحداً في التعليم فهو كمَن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول»[7].

٤) وكان من نتائج أطروحة العقل الواحد على صعيد المعرفة، القول بقيم **الموضوعية والشمولية واليقين والثبات والتواصل**... الخ. ذلك أن وحدة العقل وانفصاله عن الأفراد والتاريخ يحميه من التأثر والتأثير على حقيقة الإدراكات التي يدركها، مما يُكسب معرفته طابع الحياد والتواصل. أما الآن فقد صارت الذاتية بوجه ما شرطاً للموضوعية، لا سيما بالنسبة لبعض تيارات الحداثة التي ترى أن كيفية تركيب العقل البشري هي التي تكيّف معرفتنا للعالم، وتؤثّر على طريقة تركيبنا للمعقولات والمفاهيم والرؤى العلمية.

٥) ومن الدلائل القوية التي كان يُستدل بها على عقلانية أبي الوليد في مجال المعرفة قوله بأن **العلم هو علم بالماهية**، ولذلك كان يقول: «ما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرَض»[8]، الأمر الذي يعني نفي الجواز والإمكان عن الموجودات والعقل معاً[9]، ويعني أن العلم بالماهية لا يكون إلاّ بالعقل[10]. وبارتباط مع ما سبق كان

= **بالذات** للأمرين جميعاً، أي الحكمة والشريعة، وأنه **نافع لهما بالعرض**. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك **بالذات** إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه **بالعرض** الجمع بينهما. والصواب كان ألاّ يُصرح بالحكمة للجمهور»، **مناهج**، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٧) **مناهج**، ص ١٩١.

(٨) **تهافت التهافت**، تح. موريس بويج، ط ٢، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧، ص ٣٦٦؛ وعن تنويهه بنظام العالم يقول: «وإما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتمّ منه... وإن هذا دائماً لا يخل، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق، لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقلّ ضرورة، وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى ﴿صنع الله الذي اتقن كل شيء﴾. وأي إتقان يكون، ليت شعري، في الموجودات إن كانت على الجواز؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده»، **مناهج**، ص ٢٠١.

(٩) يقول ابن رشد عن عدم جواز العقل: «والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفترق المتناسبات. هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات. ولن تجد لسنّة الله تبديلاً. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علّة وجودها في الموجودات، ولذلك **العقل ليس بجائز**، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة، كما توهم ذلك ابن حزم»، ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٥٤٢.

(١٠) يقول عن الفرق بين إدراك العقل والحسّ: «وذلك أن بالعقل ندرك ماهية الشيء وصورته، وبالحس ندرك شخص تلك الماهية»، **تلخيص كتاب النفس**، تح .أ. عبري، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٢٦: ١٤.

يقول على مستوى المنهج أن لا علم إلاّ **بالبرهان**، لأنه «يعلم الشيء العلم المطابق لعمل الطبيعة إياه، كما أن البرهان في الصنائع هو العلم الذي يكون مطابقاً لعمل الصناعة»[(١١)]. وكان من تبعات التقاء نظرية الحد والماهية بنظرية البرهان اعتبار «العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلاّ بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال لا أنها فاسدة في نفسها»[(١٢)]، مما يعني إنكاراً صريحاً لتاريخية العلم وتطوّره. أما الأن فقد فقدت قسمة الموجود إلى ماهية وأعراض قيمتها، وحلّ الإصطلاح والإقناع والدلالة والجدل والخطابة محل التطابق واليقين والحقيقة والبرهان. ومن سخريات القدر أن كتبه البعيدة عن طريق البرهان والتي كان يعتذر فيها لقرائه عن كتابتها[(١٣)]، هي التي تنال اليوم رواجاً متزايداً، حيث أضفت تشبيهاته ومقارناته لوناً حداثياً على كتابته.

٦) وقد اعتُبر ابن رشد عقلانياً لأنه كان فيلسوف **المتصل**[(١٤)]، سواء على مستوى الجوهر أو على مستوى المقولات العرضية كالزمان والمكان والفعل، أو على مستوى العقل والمعرفة. لقد كان فكر المتصل في نظر هؤلاء هو الذي يؤسس المبادىء التي تقوم عليها العقلانية، كالضرورة والسببية والماهية والبرهان. أما في زماننا هذا فقد تبدّل الوضع حيث أضحت الرؤية الانفصالية في نظر الجميع أخصب من الرؤية الاتصالية، بدليل أنها كانت وراء جملة من الثورات العلمية الحديثة ابتداءً من غاليليو وديكارت فحتى ثورة المعلوميات.

٧) وقد كان التزام ابن رشد **بالوحدة التلازمية الانعكاسية** بين الموجود

---

(١١) **شرح البرهان**، تح، عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٨٤، ص ٢٤٦؛ انظر أيضاً م. ن، ص ٢٥٨، ٢٩٢. وقد عبّر ابن باجة عن فكرة المطابقة بالقياس إلى العرض: «ثم إن الذي بالعرض مطّرح، لأن طلبنا في البراهين إنما هو مطابقة ما في الوجود، وما بالعرض ليس في الوجود، فليس هو إذن يلتفت إليه»، **تعاليق على كتاب البرهان للفارابي**، تح. ماجد فخري، بيروت ١٩٨٧، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(١٢) **تهافت التهافت**، ص ٥٧٤: ٤ ـ ٦.

(١٣) ويقول معتذراً عن إذاعته لقضايا التأويل في كتبه الجمهورية: «فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة. ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها، لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل، لأن شأن هذه المسائل أن تُذكر في كتب البرهان، والله الهادي والموفق للصواب»، **فصل المقال**، ص ٥٣ ـ ٥٤. «وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل. ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجزّنا القول إلى ذكره»، **مناهج**، ص ١٤٦.

(١٤) بصدد مفهوم المتصل يمكن الرجوع إلى بحثنا: «جدلية المتصل والمنفصل في نظرة ابن رشد للعالم»، ضمن كتابنا **دلالات وإشكالات**، الرباط، عكاظ، ١٩٨٨، ص ٣٣ ـ ٦٠.

والواحد[١٥]، والوحدة الذاتية بين الماهية والموجود، من العلامات الكبيرة على عقلانيته. لكن هاتين الوحدتين وغيرهما من أنواع الوحدات التي قال بها أبو الوليد لم تترك سوى هامش ضيق للاختلاف والتنوع والصدفة، فجاءت فلسفته الوجودية متراصة متماسكة لا نتوء فيها، حيث أضحت الضرورة والماهية تملآن أفقها، بخلاف ابن سينا مثلاً، الذي فضّل التزام خط التمييز والفصل النسبي بين هذه الأجناس العليا للوجود ـ الواحد والموجود والماهية. وهذا ما جعله أقرب إلى الفلسفات الحديثة التي تميل أكثر للقول بالإمكان والجواز والعرضية والعلاقات والتقابلات والنسب.

٨) ومن علامات عقلانية ابن رشد البحث عن **الأول** في كل شيء، على مستوى العلل والمقولات والمحركات والعقول والمواد... الخ، لضمان نظامها والمبدأ العليّ فيها. لكن البحث عن الأول جعل أنطولوجيته تنتهي إلى أفق تيولوجي. في مقابل ذلك صار الفكر الفلسفي في زماننا يميل إلى التخلّي عن البحث عن الأول، وعن المركز الوحيد، وأضحى يفضّل أن ينظر إلى الموجود بوصفه نقطة تجمّع لعديد من الأوائل والعلل المتساوية في أهميتها.

٩) إن المميزات السابقة لعقلانية ابن رشد تضافرت لتسم فكره باللاتاريخية. نعم، إن اللاتاريخية عيب وراثي يميز كل الفلاسفة كما قال نيتشه. إلا أن لاتاريخية الفيلسوف القرطبي تجلّت في مظاهر متطرفة كالقول بكمال الفلسفة عند أرسطو، والدعوة إلى التزام الشرح لا التفكير الشخصي، والقول بأزلية ووحدة العلم والفلسفة وعدم خضوعهما لقانون الكون والفساد. إنه بدلاً من أن يتجه بعقله مباشرة نحو الموجود بما هو موجود، أو نحو الموجود بما هو حركة أو بما هو عدد، اتجه إلى الوجود بما هو نص (خاصة النص الأرسطي). وفي رأينا أن تشبثه بالتقليد كان وراءه أمران أساسيان؛ أولهما **نزعته الوحدوية**: فما دام الله واحداً، والعالم واحداً، والحق واحداً، فإن العقل واحد، والفلسفة واحدة، وبالتالي لا يمكن أن نطمع في انتقاد وتجاوز من وصل إلى هذه الفلسفة. والأمر الثاني الذي كان وراء تشبثه بالسلطة والتقليد **ربطه الفلسفة بالبرهان**، هذا الربط الذي أدى إلى تصور الفلسفة **علماً** خالصاً، مما أبعدها عن الجدل والسفسطة والخلق وأغرقها في التفسير.

* * *

(١٥) نشير بالمناسبة إلى أن منظور التقابل يسمح بالنقد والتجاوز، وهذا ما نراه مثلاً عند الغزالي وابن عربي، في حين يمكّن منظور التلازم من إثبات التساوي، دون أن يسمح بالتساؤل والنقد. للتوسع في موضوع التلازم المتكافىء بين الواحد والموجود انظر «الواحد بين الذاتية والعرضية: ابن رشد في مواجهة ابن سينا» ضمن كتابنا **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥، ص ٢٢١ ـ ٢٤٢؛ وعن الوحدة الذاتية بين الماهية والموجود، انظر: «لبس اسم الماهية وتأثيره على مصير الفلسفة العربية الإسلامية»، ضمن **المرجع نفسه**، ص ١٧٩ ـ ٢١٠.

هكذا، لو اكتفينا بالأخذ بعين الاعتبار أطروحات ابن رشد الإينولوجية والأنطولوجية والعقلية والمنطقية والمعرفية السابقة، وكذلك مواقفه من القدماء ومن الجمهور ومن التاريخ، لما استطعنا أن نعدّه رمزاً للحداثة الفلسفية، لا سيما في معناها الحالي، لا التنويري. وهذا يعني أن الحداثة ليست مرادفة لأية عقلانية كانت، كالعقلانية اليونانية أو العقلانيات الوسطوية، كلامية كانت أو فلسفية. نعم، لا يمكن أن ننكر أن ابن رشد كان عقلانياً، لكنه كان في الوقت نفسه يناهض أية رغبة في التجديد، ويقف في وجه كل إرادة لكسر قيود السلطة والتقليد، ولذلك فعقلانيته لا يمكنها أن تكون إلا مناهضة للحداثة. لقد تم تدشين زمن الحداثة عندما جرى تعويض العقل الهيولاني المشترك **بالأنا أفكر**، وعندما تمّ الإعراب عن الرغبة في بداية جديدة في كل شيء.

٢ ـ الوجه الآخر لحداثة ابن رشد:

لم تعد إذن العقلانية الصارمة المبنية على البرهان أسلوباً للتفكير، وعلى الحتمية الصارمة نظاماً للطبيعة، وعلى الذاتية والضرورة المطلقة مبدأً للوجود، وعلى أفق الاتصال سبيلاً لسعادة متافيزيقية ثمنها إذابة الذات في ذات العقل الفعّال، تناسب الحساسية الفلسفية والعلمية اليوم. لقد أضحت «عقلانية» اليوم مرنة للغاية، ولم يعد للبرهان والعلّية والضرورة والذاتية والعقل الواحد تلك القيمة التي كانت لها من قبل، فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي وابن سينا أو ابن عربي منه إلى ابن رشد.

ومع ذلك لا ينبغي أن نبخس حق ابن رشد. فهناك وجه آخر للإسهام الرشدي هو الذي نريد أن نشير إليه بسرعة. لقد كان أهمّ إنجاز قام به ابن رشد في نظرنا هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، ووضع **أفق كتاب ما بعد الطبيعة** (أرسطو) داخل الأفق الميتافيزيقي الإسلامي. وهذا أمر له دلالة كبرى، حيث يمكن القول إنه بذلك يكون قد وقف على الحل النظري للسؤال الذي تطرحه الأزمنة الحديثة على الإسلام، أو سيطرحه الإسلام على الحداثة بوصفها علاقة بالآخر المخالف لنا في الأفق الميتافيزيقي والأخلاقي. لكن لا ينبغي أن يُظن أن الأمر عند ابن رشد كان يتعلق بمسعى توفيقي بين الشريعة والحكمة، لأن من يريد التوفيق لا يسلك مسلك **الترادف والتلازم** كما فعل ابن رشد، بل مسلك التقابل والتضاد. لقد طبّق على الحكمة والشريعة العلاقة نفسها التي نظر من خلالها إلى الواحد والموجود؛ فهما متكافئتان في الموضوع والجوهر، مختلفتان في الجهة فقط.

ومن ثم يمكن أن نستلهم المبدأين المذكورين اللذين أسّسا مقاربة ابن رشد لعلاقة الحكمة بالشريعة، وهما **مبدأ وحدة الموضوع**، **ومبدأ التلازم المنعكس**، للتفكير في

مشروعية **الحداثة النظرية** بعلومها وتقنياتها وفلسفاتها وآدابها. ذلك أننا نزعم بأن الحداثة ـ التي هي حكمة المحدثين اليوم كما قلنا ـ تنظر في الموضوع ذاته الذي ينظر فيه الإسلام، وهو الوجود، لكنها تنظر إليه نظرة بشرية؛ وبما أن الشرع حثّ على النظر في الوجود، فبالتضمن واللزوم يكون قد حثّ على الانخراط في الحداثة بوصفها إبداعاً بشرياً. لكننا إذا كنا نتفق مع ابن رشد في شكل المقاربة، فإننا نختلف معه في أمرين: **أولهما**: مواجهة الوجود بل النص؛ **وثانيهما**: الكفّ عن الاعتقاد في كمال المعرفة ونهاية التاريخ وتقديس أي كان من الأوائل أو من المعاصرين. من ناحية أخرى، لو نظرنا إلى الحداثة من منظور التلازم لا من منظور التقابل لتجاوزنا مجموعة من العوائق الإيديولوجية والنفسية، وتعالينا على بعض الأحداث التاريخية ذات الطابع العرضي، لنرى ما يكمن وراءها من عمق مشترك بين الإسلام والحداثة.

كما أن تصوره **الموجودات على أنها مصنوعات**، من شأنه أن يحثّنا على الإقبال على العالم بوصفه موضوعاً للصناعة والخلق، وأن يحرّكنا على الإنكباب على المعرفة العلمية والتقنية، التي تقربنا أكثر من إدراك حقيقة العالم، وبالتالي من حقيقة صانعه.

من جهة أخرى، إذا سلمنا بأن الحداثة اسم مشترك يُقال على معان مختلفة إلى حد التقابل، كما هو الحال بالنسبة لـ «ما بعد الحداثة»، فبوسعنا أن نستثمر مفهوم **العقل الهيولاني** لنعطي تعريفاً آخر لها، وهو أن الحداثة هي القدرة على إنشاء **مكان محايد ومجال عام** مشترك بين كل العقول وكل الحضارات؛ مكان تتساكن وتتحاور فيه تجارب الإنسانية من كل مكان وزمان. وبالفعل، فإن ما نحتاجه في عالمنا العربي الإسلامي اليوم هو بالضبط هذا المكان المحايد الذي يسمح لنا بحرية أكثر في التفكير والعمل، يسمح لكل العقائد والحساسيات الفكرية والثقافية بالوجود؛ ما نحتاجه في زمننا هذا هو **مكان شفاف** نلتقي فيه ونتجاوز على أرضه حدود الأعراق والثقافات والأديان والإيديولوجيات.

ومن الواضح أن مفهوم «المكان المحايد» هو أيضاً شرط الممارسة الفلسفية والإنفتاح على الآخر، لأن ما يميز الفلسفة هو أنها خطاب موجه إلى مُتلقٍّ عام، إلى الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو منتم إلى ملة دون أخرى، أو إلى زمن دون آخر. لقد خاطب أبو الوليد الإنسانية كلها بخطاب عالمي، بخطاب نابع من مكان محايد وقاصد مكاناً محايداً، ولذلك استحق تراثه أن يكون تراثاً عالمياً[١٦]. وقد كان تفتحه على الغير تفتحاً نقدياً، فعندما كان يتكلم مثلاً عن «الشريعة» لم يكن يعني بها حصراً الشريعة

---

(١٦) نعتقد أن تبرير الممارسة الفلسفية باعتبارها ممارسة مستقلة عن الملل والنحل، تخاطب الإنسان بما هو إنسان، وتتجه بنظرها إلى المستقبل لا إلى الحاضر الذي كان يُشتكى منه كثيراً، كان من بين أغراض تمييز أبي الوليد بين الخاصة والعامة، هذا بالإضافة إلى رغبته في إبعاد الخاصة عن هموم المدينة ومكائدها وعن شغب العامة وقابليتهم للاستعمال من قِبل أهل الجدل.

الإسلامية، بل كان يقصد الشرائع السماوية الثلاث في كثير من الأحيان[17]. وبالروح نفسها عامل الصوفية والمتكلمين، الذين كان يقرّ بوجودهم دون أن يمنعه ذلك من أن يختلف معهم في طرائق وصولهم إلى المعرفة أو إلى العقيدة اختلافاً جذرياً[18]، إيماناً منه بأن بعض الطبائع البشرية أقرب إلى طريقتَيْ الذوق والجدل للوصول إلى المعرفة منها إلى طريقتَيْ الفلاسفة (البرهان) والجمهور (التمثيل). هذا علاوة على أنه في الوقت الذي كان يدعو فيه للانفتاح على علوم الأوائل، لم يكن يتردد في انتقادها إذا لم توافق الحق وتتقيد بشرائط البرهان[19].

ولو أردنا أن نبحث عن الوجه المنهجي لحداثة ابن رشد، لكان علينا أن نضرب بأيدينا لا إلى منهجه البرهاني، بل إلى منهجه «الدلالي - الإشكالي»، لأنه يجعلنا ننتقل فيه بين الجدل والبرهان على صعيد المنهج، وبين التواطؤ والاشتراك في الاسم على صعيد الدلالة. ومعنى ذلك أننا بفضل هذا المنهج نصبح قادرين على تجاوز الالتباس في الدلالة والإشكال في القول والتعارض بين المذاهب نحو آفاق جديدة[20].

---

(١٧) يقول مثلاً: «فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة»، **مناهج**، ص ٢٠٥.

(١٨) عن علاقة طريقة الصوفية بالجمهور: «**ونحن نقول إن هذه الطريقة، إن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس**. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً، **والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر**. نعم لسنا ننكر أن تكون **إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر**، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، **لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها**، وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له»، **مناهج**، ١٤٩.

(١٩) عن التفتح النقدي حيال الأوائل يقول: «وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة [العلمية] والخلقية - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»، **فصل المقال**، ص ٢٨ - ٢٩؛ ويقول في مكان آخر: «ونتحرّى في ذلك الأقاويل المطابقة للحق وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة»، **الكليات في الطب**، تح. سعيد شيبان، عمار الطالبي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٩.

(٢٠) لمزيد من التفاصيل حول المنهج الدلالي - الإشكالي، انظر مقالنا: «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي - الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد» ضمن كتابنا **دلالات وإشكالات**، م. س.، ص ١٥ - ٢٦.

ويمكننا أن نلتمس جانباً من نظرة ابن رشد إلى **الطبيعة** لنقترب أكثر من الفكر المعاصر الذي أعاد النظر إليها بصفة جذرية. فقد ولّى زمن تلك الحداثة التي كانت تلونها إرادة **السيطرة** على الطبيعة، وصار زمنها الحالي يفضل الدعوة إلى **التواصل** معها عن طريق «لوغوس» من النوع الهيراقليطي كما فهمه هيدغر، لا عن طريق «النوس» من النوع الأرسطي، أو عن طريق «الكوجيتو» من النوع الديكارتي. يمكن لابن رشد إذن أن يسعفنا في إعادة النظر إلى الطبيعة، ذلك أن نظرية التواصل المعرفي أملت عليه أن يذهب إلى أن العقل قادر على إدراك الموجودات لأنها تحمل في طياتها شيئاً منه، أو قُلْ إنه كان ينظر إلى الطبيعة من جهة القرابة الأنطولوجية التي تربطها بالإنسان، فـ «طبيعة العقل مستولية على الكل»[21]، أي أن اشتراك العقل (البشري) والمعقول (العالم) في المعقولية العامة (التي هي «العقل الهيولاني»)، هو الذي يضمن تيار التواصل بينهما. بعبارة مختصرة، الموجودات معقولات بالقوة، ولأجل ذلك كان الإنسان قادراً على التواصل معها بعقله. إن رجوعنا إلى «عقل الاتصال» من شأنه أن يقلل من آفات «عقل السيطرة»، ويُذكّرنا بصميمية انتمائنا للوجود.

وتقدم لنا نظرية العقل الرشدية فرصاً أخرى تقرّبنا من الطرح المعاصر لفعل العقل ولطبيعته، كالقول بأن **العقل هو التعقل، وأن إدراكه لذاته ليس شيئاً آخر غير إدراكه للموجودات الخارجة عن ذاته**، وأن «العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها»[22]، فيكون «المعقول كمال العاقل». إن مثل هذه المواقف من العقل ـ التوحيد بين العقل وفعل التعقل، والتوحيد بين إدراك الذات وإدراك الآخر، والتوحيد بين العقل والمعقول ـ تقرّبنا أكثر فأكثر من النقد الإبستيمولوجي الذي يوجَّه إليه في هذه الأزمنة، وتبعده عن النظرة الجوهرية التي آلت إلى استطرادات «عقلانية» تثير كثيراً من السخرية اليوم.

من ناحية أخرى، بالرغم مما قيل عن الممارسة التفسيرية التي طبعت كتابة ابن رشد، فبوسعنا إعادة الاعتبار لظاهرة التعلق الشديد **بالنص**، لنرى فيه دلالة على عشقه له ومحبته للفلسفة السارية فيه. هذه المحبة التي نحن في أمسّ الحاجة إليها الآن للقيام بتجربة فلسفية حقة، لا سيما وأننا بتنا نسمع اليوم كثيراً من الأصوات التي تندد بالتجربة الفلسفية كما مورست في تاريخ الإسلام، وتدعو إلى تحويل الفلسفة إلى نظر ثقافي وإيديولوجي وحسب. لكننا ندعو إلى العودة إلى عشق النص بشرط أن نعلن عن موت كاتبه كيما تنفتح أمامنا أبواب كل التأويلات الممكنة، لا سيما وأن الحداثة لم تنطلق من نقطة واحدة، بل من عدة منطلقات، الأمر الذي يشجعنا على الإقدام على الإسهام فيها من وجهة نظرنا الخاصة.

(٢١) **تهافت التهافت**، ص ٤٥١: ٤.

(٢٢) م. ن.، ص ٢١٥: ١٣.

٣ ـ خاتمة: الحداثة بين العقل العملي والعقل النظري:

لكن إذا كان ابن رشد قد قام، بصفة عامة، بمهمة تحرير **العقل النظري** وتمكينه من مشروعية القيام بالبحث في الموجود بما هو موجود، فإنه أبى إلا أن يتوقف عند **العقل العملي**، حيث رفض أن يمكّنه من حق خلق أحكام جديدة تخص عوالم الحضارة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق، اعتقاداً منه أن مجال العمل هو حكر على التقليد والشريعة وحدها. وهذا ما جعله ينصح الجمهور والعلماء على السواء على أخذ **مبادىء العمل تقليداً** من الشرائع، ضماناً للسعادة المشتركة بين الجميع[٢٣]. ومما يكرس موقفه هذا من العقل العملي تقليصه لحرية الإرادة البشرية لصالح سببية خارجة عن نطاق وسيطرة الإنسان: «فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيّل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج (. . .). وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج، ومربوطة بها»[٢٤].

بعد كل هذه الشواهد نعتقد أن المهمة المنوطة بنا هي قبل كل شيء تحرير العقل العملي من وصاية «التقليد»، لا سيما وأن هذا العقل هو الذي له الغلبة في هذه الأزمنة الحالية، إنْ على صعيد العمل والمعاملات البشرية، أو على صعيد الحياة الوجدانية للإنسان، أو على صعيد التقنيات والعلوم. ومن الواضح أن إنجاز الحداثة في معناها القوي والشامل كان أصعب في مجال العقل العملي، إذ إن تحرير الإرادة والانفعال والعواطف والمعاملات من التقليد، أي تحرير الإنسان من الماضي وتعبئة إرادته كي تنطلق بدون هوادة نحو التحديث، يتطلّب شجاعة أكبر وثباتاً أعظم من تجديد المناهج وإعادة النظر في مبادىء العقل النظري.

ويمكن أن نبرر حق الإنسان في النظر في مبادىء العمل الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية باعتبار العمل «أحد موجودات العالم»، التي حثّ الشرع على النظر فيها. هكذا ينفتح لنا الطريق الشرعي للبحث فيها، كما ينفتح الطريق للاستنجاد بالمحدثين

(٢٣) عن ضرورة أخذ الأمور العملية تقليداً يقول: «والجميع متفقون على أن **مبادىء العمل يجب أن تؤخذ تقليداً**، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجود العمل إلاّ بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية»، م. ن.، ص ٥٨٤: ٦ ـ ٨. ونتيجة لهذا أوصى بعدم التعرض لأصول الشريعة بأي نقد: «. . . أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد، وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود، وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود. . .»، م. ن.، ص ٥٨١: ١٤ ـ ٥٨٢: ٤.

(٢٤) م. ن.، ص ٢٢٦.

لاستعارة آلاتهم المنهجية ومساطرهم العملية، كما فعل ابن رشد بالنسبة للعقل النظري. وهذا معناه أنه علينا أن **نوسع مفهوم الموجودات** الذي سينعكس بالضرورة على **توسيع مفهوم النظر**. وبهذا النحو نرفع حالة الاستثناء التي فرضها ابن رشد على مجال الفعل. فما دمنا قد قبلنا أن يكون الإنسان مُشرّعاً للكون، فلماذا لا نقبل أن يكون مشرّعاً لنفسه؟ وغني عن البيان أن ما نحتاجه اليوم هو المشروعية النظرية، وإلا فإن مجال العمل قد طرأ عليه تغيير جذري على جميع المستويات منذ أن جرى الاحتكاك بالغرب.

لقد تكلم فيلسوف قرطبة ومراكش عن الفلسفة باعتبارها **شريعة الحكماء**، لكنه قصر ثمرتها من جهة على الخاصة، ومن جهة أخرى على إكساب السعادة النظرية فقط. المطلوب منا نحن أن نوسع مدى هذه الشريعة ـ شريعة الحكماء ـ لتشمل العلم والعمل الإنساني معاً، وأن نجعلها تؤم سعادة الإنسان ككل، لا سعادة إنسان دون آخر. لقد أضحى مجال العقل العملي شاملاً ومتعدداً ومعقداً إلى درجة لا يستطيع التقليد معها أن يستوعبها أو أن يبدأ التفكير فيها والاجتهاد بشأنها من جديد.

إنه إذا كانت حداثة اليوم تتميز بكونها حداثة بدون أفق، بدون بديل، حداثة يطبعها **الانفصال**، حيث لم يعد الإنسان منفصلاً عن عقله وحسب، كما كان الحال عند ابن رشد، بل وأيضاً عن عمله، فقد يكون الاستئناس بابن رشد مفيداً لنا في إحداث توازن في الحداثة التي نعيشها والتي نأملها. نعم، لقد أوجدت حداثة اليوم، أو بالأحرى «ما بعد الحداثة»، وسائل عديدة للاتصال، إلا أن هذا الاتصال المطروح يظل خارجياً عن طريق وسائط كالاقتصاد والثقافة (العولمة) والمعلوميات (الانترنيت، البارابول). لذلك أعتقد أن الرجوع إلى فكرة **الاتصال** الرشدية، من شأنها أن تلهمنا ـ بعد تحويلها التحويل الملائم لزمننا هذا ـ إلى صياغة مُثل وآفاق جديدة تجعلنا نكتشف من جديد صميمية الوجود الإنساني. وعلى غرار ابن رشد أيضاً، الذي تكلم عن السعادة بصيغة الازدواج، يمكننا أن نتكلم عن الحداثة متعددة الدلالات. فليس من الضروري أن تكون هناك حداثة واحدة تدعو لنوع واحد من السعادة، بعد أن ولّى زمن الاحتكار العقائدي والفلسفي للحقيقة الواحدة والفعل الواحد.

الفصل الرابع

منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد

لقد درج ابن رشد، على غرار باقي الفلاسفة والنّظار المسلمين عموماً، على اعتبار **العقل** المبدأ الذي يميّز الإنسان ويعبّر عن حقيقته، وهو الذي يعود إليه الفضل في حيازة الإنسان شرف خلافة الله في الأرض. غير أن اسم العقل الذي حظي بهذا الإجماع بين الفلاسفة والمتكلّمين وغيرهم لم تكن له دلالة واحدة، بل دلالات مختلفة تجعل المرء يُجازف بالقول إنه كان لكل فيلسوف ولكل متكلّم وفقيه عقله الخاص أو فهمه الخاص له. وليس غرضنا هنا أن نتتبع ظاهرة الإجماع والاختلاف في دلالة العقل، وإنما نريد أن ننظر في أول تقسيم يواجهنا في كتب النفس ومقالات العقل، وهو التقسيم الذي يقسمه إلى عقل نظري وعقل عملي. وكشأن كل القسمات، لم تكن هذه القسمة الأولية متكافئة في قيمتها، بل كان الفلاسفة المسلمون يقدّمون العقل الذي يُدرك ويتلقى على العقل الذي يفعل ويدبر؛ كانوا يفضّلون العقل النظري، لأنه يفحص الموجودات لاستجلاء طبيعتها والاستدلال بها على صانعها، على العقل العملي الذي لا يقوم سوى بترويض الشهوات والأهواء والنزوات بالأوامر والمبادىء والفضائل الأخلاقية، وإقامة الصنائع والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لسدّ الحاجات المادية للإنسان كفرد وكجماعة. إن قسمة العقل الأولية هذه إلى نظري وعملي تدفعنا إلى وضع سؤال أوّلي لكنه متعدد في صيغه: هل الفرق بين العقلين هو فرق في الدرجة، أي في التقديم والتأخير، أم أنهما يختلفان بالماهية ولا يشتركان إلاّ في الاسم فقط؟ هل نستطيع أن نتكلّم عن عقل واحد له وظيفتان أم عن عقلين متقابلين في وظيفتيهما، وبالتالي في جوهرهما؟ وأخيراً: هل للعقل بما هو عقل علاقة بوجود الإنسان أم بماهيته؟.

محاولة منّا للإجابة على هذا السؤال سنقتصر في هذه المناسبة على تحليل مناولة ابن رشد، على أن نعود إلى غيره فيما بعد، مبتدئين باقتباس قولين من كتابين لابن رشد نعتبرهما أهمّ كتبه، وهما: **تفسير ما بعد الطبيعة وتهافت التهافت**؛ هذان القولان اللذان يعكسان سياقين متباينين: سياق الفلسفة والماهية، وسياق الشريعة والوجود.

والقولان معاً يتكلمان عن الإنسان، حيث تمّت الإشارة في أحدهما إلى ماهيته، وفي الآخر إلى وجوده. القول الأول جاء عرَضاً في مقالة الزاي، قلب كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة**، التي تنظر في الجوهر والماهية، حيث يقول فيه: «إن ماهية الإنسان هي الإنسان من جهة، وليست الإنسان من جهة، أي هي صورة الإنسان، وليست هي الإنسان الذي هو مجموع الصورة والمادة»[1]. ليس غرضنا هنا أن نبتَّ في أي من الماهيتين أنسب للتعبير عن حقيقة الإنسان: الماهية المركّبة من العقل والجسم، أم الماهية البسيطة الخالصة التي تمثّلها الصورة، والتي لا يمكن أن تكون بالنسبة للإنسان سوى العقل[2]، وإنما غرضنا أن نشير إلى اعتقادنا بأن الخلفية البعيدة التي تؤسس ازدواجية **ماهية** الإنسان قد تعود في نهاية الأمر إلى قسمة العقل إلى عقلين: نظري وعملي، أحدهما صورة خالصة للإنسان وليست له علاقة بنيوية بالبدن، والعقل الثاني يتوقف وجوده وفعله وغايته على الجسم. بل إننا قد نذهب أبعد من ذلك إلى الإعراب عن أن قسمة العقل المذكورة هي صدى لقسمة أصلية للإنسان إلى وجود وماهية.

إن الكلام عن الوجود والماهية ينقلنا إلى القول الثاني لابن رشد عن الإنسان، والذي تحدث فيه هذه المرة عن **«وجود الإنسان بما هو إنسان»**، لا عن ماهية الإنسان بما هو إنسان. إن السياق الذي انتزعنا منه هذه العبارة هو سياق تعظيم القوم ـ أي الفلاسفة ـ للشريعة: «بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشدّ الناس تعظيماً لها [الشرائع] وإيماناً بها، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو **تدبير** الناس الذي به **وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به**، وذلك أنها ضرورية في **وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية، والصنائع العملية**، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار إلا بالفضائل الخلقية، وإن الفضائل الخلقية لا تتمكّن إلاّ بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم. . .»[3]. بهذا النحو يربط ابن رشد الشريعة بثلاثة أمور متصلة

---

(١) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. م. بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٧، مقالة ز، ص ٨٣٦؛ انظر أيضاً: ز، ص ٨٢٤.

(٢) نشير إلى أن ابن رشد يقطع في هذه المسألة في أكثر من موضع، انظر مثلاً **تلخيص السياسة** حيث يقول: «. . . والإنسان إنما هو إنسان بصورته النوعية»، ابن رشد، **تلخيص السياسة**، نقله من الإنجليزية حسن م. العبيدي وفاطمة ك. الذهبي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ١٥٢، وقد تصرفت في الترجمة على ضوء الترجمتين الإنجليزية والإسبانية: *Averroes on Plato's Republic*, tr. R. Lerner, Ithaca and London, 1974, p. 84; *Averroès, Exposicion de «Republica» de Platon*, tr. M. Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1986, p. 83.

(٣) ابن رشد، **تهافت التهافت**، تح. م. بويج، م. س.، ص ٥٨١:١.

فيما بينها اتصالاً علّياً: التدبير، ووجود الإنسان بما هو إنسان، ثم سعادته؛ كما ربط التدبير، الذي يكون به وجود الإنسان وسعادته، بالفضائل النظرية، والفضائل الخلقية، وبتنظيم المهن والصنائع. هكذا يتضح أن المقصود «بوجود الإنسان بما هو إنسان» إنما هو **الوجود العملي** المحسوس.

وقد يظهر لنا أن التقاء الوجود والماهية في القاسم المشترك «الإنسان بما هو إنسان» في العبارتين يشير في نظرنا إلى العقل(٤). إلا أن عبارة «الإنسان بما هو إنسان»، أي اسم العقل المشترك، يحيل كما مرّ بنا بدايةً على جهتين مختلفتين، إحداهما نظرية تشير إلى ماهية الإنسان وهي التي تُسمّى بالعقل النظري، والثانية عملية تشير إلى وجود الإنسان وهي التي يصطلح عليها بالعقل العملي. لقد اشتغلنا زمناً طويلاً بالبحث في المسائل التي يطرحها العقل الأول(٥)، ونرى أن الوقت قد حان لكي نوجه بعض عنايتنا إلى العقل الثاني، العقل العملي، وخاصة عند ابن رشد، فنتساءل: ما هي طبيعته ودوره وأدوات اشتغاله ومجاله وحدوده... الخ؟

* * *

وقبل الخوض في معالجة هذه المطالب نشير إلى صعوبة البحث فيها بسبب ندرة المواد المتعلقة بها في المتن الرشدي. فالعقل العملي لم ينل من عناية الفيلسوف القرطبي مثلما ناله نظيره العقل النظري. فما هي الأسباب التي حالت دون هذا الاهتمام؟.

نعتقد أن عزوف ابن رشد عن العناية بالعقل العملي راجع أولاً وأساساً إلى وجود الشريعة الإسلامية وحضورها القوي في زمان ابن رشد، أقصد الزمان الوسطوي. فانطلاقاً من تمييزه بين الفضائل العملية التي تُكتسب **بالعادة** في مقابل العلوم النظرية التي تؤخذ **بالتعلم**(٦)، قرر ابن رشد ـ وهو الرجل الذي زاول الشريعة والفلسفة معاً في

(٤) يشير ابن رشد أحياناً إلى وحدة العقلين، فمثلاً نجده يقول: «... إن العلوم النظرية والصناعات العملية تنتمي لنفس الجنس الواحد، ولا تختلفان إلا بالشرف وبالتقديم والتأخير...»، **تلخيص السياسة** (الترجمة من عندي) عن الترجمة الإنجليزية المذكورة ص ٨٨، والإسبانية ص ٨٦؛ قارن الترجمة العربية ص ١٥٦.

(٥) لقد بحثنا في قضايا العقل النظري بمعناه العام عند ابن رشد أولاً في **إشكالية العقل عند ابن رشد**، م.س.، وفي كتاب **دلالات وإشكالات**، م.س.، ثم في **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤؛ كما تناولنا قضايا العقل النظري عند الفلاسفة المسلمين في كتاب **من العقل إلى المعرفة، بحوث في نظرية العقل عند العرب**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.

(٦) يقول في **تلخيص السياسة**: «وقد تبيّن في الجزء الأول من هذا العلم بأن طريق الوصول إلى **الفضائل العملية** إنما يكون **بالعادة**، مثلما أن طريق اكتساب **العلوم النظرية هو البحث النظري**»، ترجمة معدلة على ضوء الترجمة العربية ص ٢٢٥، والإنجليزية ص ١٤٤، والإسبانية ص ١٤٤.

أرقى مهامهما وواجباتهما ـ أن مهمة **التدبير**، أي سياسة الفضائل والصنائع، وكل ما يتصل بهما من أنحاء الحياة العملية، الاجتماعية والمنزلية والسياسية والقانونية، هو من اختصاص الشرائع. فقد ألحّ غير ما مرة على ضرورة أخذ الأمور العملية **تسليماً وتقليداً** عن الشريعة: «يجب على كل إنسان أن **يسلم** مبادىء الشريعة وأن **يقلد** فيها ولا بد الواضع لها»(٧). ولا يجد أبو الوليد أي حرج في ذلك، ما دامت العلوم النظرية نفسها تأمر هي الأخرى بضرورة التسليم بالمبادىء الأولى والضرورية بدون حجة ولا برهان، تجنباً للسقوط في مجال التسلسل أو الدور المنطقي الذي يحول دون الاستمرار في الأعمال العلمية: «وإذا كانت **الصنائع البرهانية** في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة فكم بالحريّ يجب أن يكون ذلك في **الشرائع** المأخوذة من الوحي والعقل»(٨). كما يمكن أن نضيف إلى هذا السبب الخارجي سبباً داخلياً لتفسير قلة عناية أبي الوليد بالبحث في العمل، وهو أنه كان يعتقد أن هذا الأخير لا يَرْقى إلى أن يكون موضوعاً حقيقياً للتأمل الفلسفي. ذلك أن القضايا والمبادىء العملية غايتها تحريك البدن ومن خلاله الجمهور بتوسط الخيال نحو أفعال جزئية، في حين تُيمم الفلسفة شطر الكلي والمعقول والمطلق، آملة أن تدرك المبادىء الأولى والقصوى **وتتصل** بها. ونضيف أخيراً سبباً خطابياً لإعراض ابن رشد عن التوسع في نظرية العقل العملي، وهو قلّة عناية أرسطو به في **كتاب النفس**، حيث خصص له بضعة أسطر معدودة، اللهم إلاّ إذا اعتبرنا كتبه في الأخلاق والسياسة أدخل في باب العقل العملي منها في باب العقل النظري المتأمل في علاقات الإنسان بالإنسان، وفي علاقته بمؤسسات الدولة والمجتمع المدني.

وقد انعكست نسبة الاهتمام بين العقلين العملي والنظري على قيمة كل منهما بالقياس إلى الآخر، حيث نلفي ابن رشد لا تفوته الفرصة دون أن ينوّه بأسبقية العقل النظري والعلوم والفضائل المتصلة به على العقل العملي وما يتصل به من صناعات وفضائل(٩). إن هذا التعامل بمكيالين إزاء أفعال وتجليات هذين العقلين يعود بنا إلى

(٧) **تهافت التهافت**، ص ٥٢٧: ٩ ـ ١٠.

(٨) م. ن.، ص ٥٨٤: ١ ـ ٣؛ كما ينهي على لسان الفلاسفة التعرض للشرائح بالقول المبطل لمبادئها: «ويرون [الفلاسفة] مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرّض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة» م. ن.، ص ٥٨١: ١٤ ـ ١٥.

(٩) كثيراً ما ينوّه ابن رشد بالجزء النظري من النفس الناطقة ويشهد بسيادة القوة العاقلة على القوى النفسية والجسمية، ومن تبعات هذا الرأي الدفاع عن خدمة الصناعات العملية للعلوم النظرية. وفي السياق نفسه يذهب ابن رشد إلى أن الذات والفضائل والأفعال العقلية مقصودة لذاتها، في حين تُطلب الفضائل الخلقية والصنائع العملية من أجل غيرها، وبالأخص من أجل المعرفة العقلية، كما يشير إلى أن العلم النظري لا يخدم غيره، ولكنه في مكان آخر يتكلم عن نفعه للعقل العملي وللفضائل أو للصناعات العملية. عن تنويه ابن رشد بالجزء النظري من النفس الناطقة انظر **تلخيص** =

السؤال السابق: هل يتعلق الأمر فعلاً بعقل واحد أنطولوجياً، مزدوج وظيفياً، أم بعقلين مختلفين في أفعالهما وطبيعتهما؟ أو بعبارة أخرى، هل يشكّل العقل العملي جزءاً بنيوياً من العقل البشري، أم أنه يوجد خارج مجال العقل؟

* * *

من أجل الإجابة على هذا السؤال وتبيّن طبيعة العقل العملي، يجدر بنا أن نتعرّف أولاً على أفعاله وعلاقاته بالقوى النفسية والجسمية الموجودة في الإنسان وبالاجتماعات البشرية وما يصدر عنها من مهن وصناعات[10]. وأول ما يميز مجال العقل العملي قيامه على مبدأي الخير والشر، وهو ما يضمن تحريك الإنسان نحو طلب أحدهما والهرب من الآخر، بخلاف العقل النظري الذي من طبيعته السكون، لأنه ينهض على الحكم بالحق والباطل، أو بالإيجاب والسلب، وهما أمران لا يحركان إلى العمل: «والحكم بالإيجاب والسلب في العقل النظري نظير الحكم بالخير والشر عند العقل العملي، ولذلك الطلب والهرب إنما يكونان عند أحد هذين الحكمين»[11]. نعم، قد ينظر العقل

= **السياسة**، الترجمة الإنجليزية ص ٨٧، والإسبانية ص ٨٦، والعربية ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ وعن سيادة القوة العاقلة على القوى النفسية والجسمية انظر ص ١١٦ ـ ١١٧، ص ١٩٣، من طبعة ليرنر؛ وعن خدمة الصناعات العملية للعلوم النظرية يقول في الصفحة نفسها من الترجمة العربية وص ٨٧ من الطبعة الإنجليزية: «ولا يوجد هناك فرق بينها [الصناعات النظرية] وبين الصناعات العملية سوى أن هذه الأخيرة تخدم الأولى لكي تدرك **غايتها**»؛ وفي السياق نفسه يذهب ابن رشد إلى أن اللذات والفضائل والأفعال العقلية مقصودة لذاتها، في حين تُطلب الفضائل الخلقية والصنائع العملية من أجل غيرها، وبالأخص من أجل المعرفة العقلية، يقول مثلاً: «ويتضح من هذا القول أن الكمالات الإنسانية أربعة، وأن وجودها جميعاً هو من أجل الكمال النظري» م. ن.، ص ١٦٠ [ترجمة معدلة]، قارن الطبعة الإنجليزية ص ٩٢، الترجمة الإسبانية ص ٩٠؛ كما يشير في الصفحة عينها إلى أن العلم النظري لا يخدم غيره، ولكنه في مكان آخر يتكلم عن نفعه للعقل العملي وللفضائل أو للصناعات العملية.

(١٠) نود أن نشير بالمناسبة إلى أن الجوانب التطبيقية للعلوم النظرية لا تدخل في مجال العقل العملي لأن العلوم التطبيقية تظل تنتسب إلى المجال النظري وإن اهتمت بتطبيق القوانين النظرية في الواقع، لأنها في جوهرها ومبادئها وغايتها تابعة للعلوم النظرية، كالموسيقى والمناظر بالنسبة للحساب. في حين يُعتبر العمل هو القصد الأول للعقل العملي وما يتصل به من صناعات وفنون (كالطب والفلاحة والبناء والتدبير المدني...). وهذه الصناعات قد تنقسم هي الأخرى إلى كلية وجزئية والتي يمكن أن تكون لبعض علومها جوانب تطبيقية، انظر: **تلخيص السياسة**، الترجمة العربية، ص ١٥٦، ترجمة ليرنر ص ٨٧ ـ ٨٨.

(١١) **تلخيص كتاب النفس**، تح، ألفرد عبري، م. س.، ص ١٣٤ : ٦ ـ ٨. ولعل ابن رشد كان يشير بقولته المنعزلة في آخر الفقرة ٢٠ من المقالة الثالثة من **شرح كتاب النفس** إلى هذا الفرق بين العقلين النظري والعملي، أقصد اختلاف الاستعدادين فيهما، أحدهما نحو الصواب والخطأ والآخر نحو =

النظري في الخير والشر، إلا أن نظره إليهما هو نظر مطلق بسيط، لا نظر مشروط وخاص، كما هو الحال بالنسبة للعقل العملي(١٢).

أما عن غاية العقل العملي، فقد حددها ابن رشد في ضمان **الوجود الضروري** للإنسان، في مقابل العقل النظري الذي يكفل **الوجود الأفضل**. نعم، في بداية الأمر يجعل ابن رشد مهمة ضمان الوجودين الضروري والأفضل لقوة واحدة هي قوة النطق: «ولما كان بعض الحيوان، وهو **الإنسان**، ليس يمكن **وجوده** بهاتين القوتين فقط [الحسّ والخيال]، بل وبأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجرّدة من الهيولى، **ويركّب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها عن بعض**، حتى يلتئم عن ذلك **صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده**، وذلك إما من جهة **الاضطرار**، وإما من جهة **الأفضل**، فالواجب ما جُعلت في الإنسان هذه القوة، أعني قوة النطق»(١٣). لكنه لا يلبث أن يشرع في تمييز قوتين في القوة الناطقة، قوة تُعنَى بـ«الوجود الضروري» أي الوجود البشري المحسوس القاصد للأعمال النافعة، وقوة تُعنَى بـ«الوجود الأفضل»، أي الوجود غير المحسوس وغير المعد للعمل أصلاً: «ولم تقتصر **الطبيعة** على هذا فقط، أعني أن تعطيه **مبادىء الفكرة المعينة في العمل**، بل ويظهر أنها **أعطته مبادىء أخر ليست معدة نحو العمل أصلاً**، ولا هي نافعة في وجوده المحسوس لا نفعاً ضرورياً، ولكن من **جهة الأفضل**، وهي **مبادىء العلوم النظرية**. وإذا كان ذلك كذلك، فإنما وُجدت هذه القوة **من جهة الوجود الأفضل مطلقاً**، لا الأفضل في وجوده المحسوس»(١٤). إن تأكيد ابن رشد ها

= الخير والشر، انظر: Averroès, *l'intelligence et la pensée, sur le De anima*, tr. Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 123، قارن مع الترجمة العربية التي قام بها إبراهيم الغربي، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، قرطاج، بيت الحكمة، ١٩٩٧، ص ٢٧٥. حول الدور التحريكي للصواب والخطأ أو للخير والشر في العقل العملي انظر أيضاً الترجمة الفرنسية ص ١٤٦؛ قارن مع الترجمة العربية، ص ٢٨٩.

(١٢) انظر ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس**، المقالة الثالثة، ص ٢٨٩؛ قارن الترجمة الفرنسية ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(١٣) **تلخيص كتاب النفس**، تح. أ. ف، الأهواني، القاهرة. ١٩٥٠، ص ٦٨؛ ويفسّر وجود الصناعات العملية عند الإنسان بسبب وجود نقص أصلي في الإنسان ولذلك كانت ضرورية لوجوده كما هو الأمر بالنسبة للنحل أو للعنكبوت، في حين يوجد العقل النظري في الإنسان من أجل الأفضل لا من أجل الضرورة، انظر **تلخيص السياسة**، الترجمة العربية ص ١٥٥، الإنجليزية ٨٦، والإسبانية ٨٥؛ في حين يوجد العقل النظري في الإنسان من أجل الأفضل لا من أجل الضرورة، انظر المعطيات السابقة نفسها.

(١٤) **تلخيص كتاب النفس**، تح. الأهواني، م. س.، ص ٦٩. وهنا نشير إلى ما جعلناه في أول كلامه **ماهية** للإنسان صار الآن «وجوداً أفضل» مما يعني أن الماهية صارت في هذا المنظور من باب الغاية =

هنا على أن العقل النظري غير معد وغير موجه أصلاً نحو العمل يجب أن لا يُفهم منه أن لا علاقة لهذا العقل بالعمل أبداً، ذلك أن العقل النظري يتدخل في مجالات العمل وفي العلوم المتصلة بها بتقديمه المبادىء الضرورية لها ومن ثم بالتوطئة لأفعالها ولفضائلها(١٥). هناك إذن تعاون بين العقلين، لكنه تعاون غير متكافىء، إذ إن العقل النظري يمد العقل العملي ـ سواء في شقه الأخلاقي أو في شقه الصناعي ـ بالمبادىء المعِدة لقيام أفعاله وصناعاته، في حين يقدم العقل العملي للعقل النظري أدوات تطهيرية تحضّره للقيام بأفعاله العلمية أو بتجربته الميتافيزيقية (الاتصالية). واضح إذن أن معونة العقل العملي للعقل النظري معونة سلبية تتمثّل في تطهير النفس من عوامل التشتت والانزياح عن غرضها الشريف، تمهيداً لخلق استعداد جديد في النفس، أو على الأقل لمنع العوائق أمام الاستعداد الموجود في النفس لكي يخرج إلى الفعل ويحقق كماله بالمعرفة النظرية.

ويختلف العقلان النظري والعملي أيضاً باختلاف غايتهما من النظر إلى معقولاتهما. فمن المعلوم أن اختلاف العقلين في اتجاههما نحو الجزئي أو الكليّ، أو

= لا الصورة، أي من باب الصيرورة بالنسبة لبعض الناس، لا من باب الجوهر المشترك بين كل الناس. عن كون العقل النظري غير معد أصلاً للعمل يقول أيضاً في **تلخيص السياسة**: «ونحن نقول عن الفحص **في العلوم النظرية**، وبخاصة علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، إنه ليس من الأمور العملية، وأن لا أثر للإرادة في وجوده» (الترجمة معدلة من عندي) انظر طبعة ليرنر ص ٨٨، وطبعة كروس ايرنانديس ص ٨٧، والطبعة العربية ص ١٥٦. ويقول أيضاً: «ولمّا كان الأمر هكذا، وكانت موضوعات هذه العلوم على ما هي عليه، وكان نحو وجودها هذا غير متعلق بنا، فإنه من البيّن أنها ليست موجهة نحو العمل، سواء بحكم استعدادها الأولي أو بحكم ماهيتها» (الترجمة لي عن الإنجليزية ص ٨٨، والإسبانية ٨٧) قارن الترجمة العربية ص ١٥٧؛ انظر **الشرح الكبير لكتاب النفس**، م. س.، ص ٣١١ ـ ٣١٣؛ ومن هنا جاءت فكرة أن العقل النظري لا يحرك، وإلا كانت المعرفة باعثة على الحركة دائماً، انظر م. ن.، ص ٣١٢.

(١٥) يتكلم ابن رشد عن دور العلوم النظرية في وجود العلوم العملية: «وقد تبيّن أن العلوم النظرية ضرورية لوجود هذه الصناعات [العملية]، ولذلك كانت العلوم النظرية مجرد توطئات للعمل، وإن كان الإنسان يحصل بفضلها على منافع أخرى»، **تلخيص السياسة**، ص ٨٧ من ترجمة ليرنر، و٨٦ من ترجمة كروس ايرنانديس (الترجمة عنهما من عندي)، قارن الترجمة العربية ص ١٥٦؛ ويضيف في المعنى نفسه: «لذلك فإن العلوم النظرية نافعة وضرورية للعمل على غرار ما قيل إن الوجود المعقول هو ضروري للوجود المحسوس... فقد تبيّن من هذا القول إذن بأن الصناعات العملية... توجد فقط بسبب العلوم النظرية»، ص ٨٩ من ترجمة ليرنر، وص ٨٨ من الترجمة الإسبانية؛ ونلاحظ أنه بينما يؤكد بأن لا أثر للإرادة في وجود العلوم النظرية، فإنه يقرر هنا أن لهذه الأخيرة أثراً في وجود الصناعات العملية وفي الفضائل الأخلاقية، انظر الهامش السابق، وعن إعطاء العقل النظري المبادىء للأفعال الإرادية انظر ترجمة ليرنر ص ٨٨ ـ ٨٩؛ والترجمة الإسبانية ص ٨٧ ـ ٨٨.

اختلاف انتقالهما من الأشخاص إلى المعقولات أو العكس، هو الذي يحدد طبيعة كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر. فالقوة العقلية التي تجعل من العمل ومن الجزئي غاية لمعقولاتها هي قوة عملية، وهذا ما قد يجعلها ذات قرابة مع القوى الحسّية. أما عندما ينعكس الاتجاه، وتكون المعقولات غاية النظر في أشخاصها، فإننا نكون أمام العقل النظري: **إلاّ أن الفرق بينهما أن نظر الجمهور إلى المعقولات العملية إنما هو من أجل أشخاصها المحسوسة، وفي العلم النظري الأمر في ذلك بالعكس، أعني أن نظرهم إلى الأشخاص إنما هو من أجل المعقولات**»[١٦]. ومن هنا جاء الدور التحريكي للعقل العملي، حيث يشترك مع قوة الخيال والقوة النزوعية في تحريك الإنسان نحو الخيّر واللذيذ[١٧]. لكن الاشتراك بين القوى الثلاث في القدرة على التحريك لا يعني أن لهذا الأخير معنى واحداً، بل له معان مختلفة. ومما يدلّ على ذلك أنه قد يتعارض تحريك النفسين الخيالية والنزوعية مع تحريك النفس العاقلة العملية، فيفضّل الفرد أن ينحاز إلى هذا الجانب أو ذاك بحسب غلبة القوة النفسية عليه، فإن كان الفرد من الذين تغلب عليهم النفس الشهوانية أو الغضبية مال إلى تحريك الخيال والنفس النزوعية، لكن إن كان ممن تغلب عندهم النفس العاقلة على ما سواها مال إلى التحرك نحو الخيّر واللذيذ في ذاته، وهو الموافق لمبادىء العقل والمقدِّر للعواقب التي تترتب عن الأفعال. ومع ذلك فإن العقل العملي يحرك لا من حيث هو مدرك وفاهم، بل من حيث هو مشتاق ومشته شوقاً عقلياً لا حسياً[١٨].

ويتكلم أبو الوليد عن فرق آخر بين العقلين النظري والعملي يخص علاقتيهما بقوة الخيال، حيث يلعب هذا الأخير دور **الموضوع** أو **المحرّك** للعقل النظري، وبدور **الكمال** أو **الفعل** بالنسبة للعقل العملي: «. . . وذلك أنه يظهر أن هذه **الخيالات** ليست **موضوعة** بجهة ما لهذه القوة، بل **كمال** هذه القوة **وفعلها** إنما هو أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط، ويلزم عنها وجود الأمور المصنوعة. ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة، لكان وجودها عبثاً وباطلاً»[١٩]. بعبارة أخرى، يلعب الخيال دور **الموضوع** أو المادة الحسية للمعقول النظري، والتي هي مادة الصدق الواقعي فيه، في حين يلعب الخيال في المعقول العملي دور **الغاية**، والتي تتمثّل خاصة في الفضائل والصنائع.

وينجم عن ارتباط المعقولات العملية بالمحسوسات والخيالات والمعاملات فرق

---

(١٦) **تلخيص كتاب النفس**، الأهواني، ص ٩١ ـ ٩٢؛ انظر **تلخيص السياسة**، ترجمة ليرنر، ص ٨٩ ـ ٩٠، والترجمة الإسبانية ص ٩٠ ـ ٩١، قارن الترجمة العربية ص ١٥٨.

(١٧) انظر **الشرح الكبير لكتاب النفس**، م.س.، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

(١٨) انظر م. ن.، ص ٣١٣.

(١٩) **تلخيص كتاب النفس**، الأهواني، ٧١.

آخر بينها وبين المعقولات النظرية، فالأولى تتسم بكونها كائنة فاسدة: «وإذا كان هذا كله كما قلنا، فظاهر من أمر **هذه المعقولات** [العملية] أنها **كائنة فاسدة**، وهذا مما لم يختلف أحد من المشائين فيه»[٢٠]، على العكس من المعقولات النظرية التي تتميّز بالثبات والأزلية بسبب ارتباط جزء منها بالعقلين الأزليين الهيولاني والفعّال. ولعل تميّز المعقولات العملية بالتغير والكون والفساد هو ما يفسر ارتباطها بالجمهور: «إن **المعقولات** مراتب: أولها **مرتبة الجمهور، وهي المعقولات العملية، وهذا بيّن من أمرها أنها كائنة فاسدة، إذ كانت مرتبطة بالصور الخيالية**»[٢١]. هذا الجمهور الذي أبَى ابن رشد إلا أن يجعله غير قادر على تجاوز عتبة العقل العملي، وينكر عليه حيازته للعقل النظري، إذ إن هذه القوة «إنما توجد في بعض الناس، وإنهم المقصودون أولاً بالعناية»[٢٢]؛ بل وحتى ملكيته للعقل العملي لم يشأ أن يعممها تعميم مساواة وتكافؤ، بل تعميم اختلاف بالأقل والأكثر: «**فهذه القوة [العملية] المشتركة لجميع الأناسي التي لا يخلو إنسان منها، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر**»[٢٣].

ومن البيّن أن اعتبار المعقولات العملية كائنة فاسدة دليل على أن موضوعها أو مجالها هو الإمكان والإرادة والحرية، في مقابل الضرورة، وما يلحقهما من أزلية وثبات، التي هي مجال المعقولات النظرية: «ومن هنا يظهر أن هذه القوة [العاقلة] تنقسم أولاً إلى قسمين أحدهما يسمى العقل العملي، والآخر النظري، وكان هذا الانقسام عارضاً لها بالواجب لانقسام مدركاتها، وذلك أن إحداهما إنما فعلها واستكمالها **بمعان صناعية ممكنة**، والثانية **بمعان ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا**»[٢٤]. ويعود الفضل إلى التجربة والممارسة في كون المعاني الصناعية متسمة

---

(٢٠) **تلخيص كتاب النفس**، الاهواني، ص ٧١.

(٢١) «تلخيص رسالة الاتصال» لأبي بكر بن باجة، ضمن **تلخيص كتاب النفس**، الأهواني، ص ٩١.

(٢٢) م. ن.، ص ٦٩.

(٢٣) **تلخيص كتاب النفس**، الأهواني، ص ٦٩.

(٢٤) م. ن؛ ص. ن.؛ وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن ابن رشد كان في الحقيقة كالغزالي يذهب إلى أن ما يجمع العقلين النظري والعملي هو الاسم فقط دون المعنى والجوهر. يقول أبو حامد الغزالي عن الاشتراك في الاسم بين العقلين النظري والعملي: «وأما النفس الإنسانية من حيث هي إنسانية فينقسم قواها إلى قوة عالمة وقوة عاملة، وقد تسمى كل واحدة منهما عقلاً، ولكن على سبيل الاسم المشترك، إذ العاملة سميت عقلاً لكونها خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيما ترسم، فأما العاملة فهي قوة ومعنى النفس هو مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية... وينبغي أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون هذه القوة العملية، بحيث لا تنفصل هذه القوة عنها...»، **ميزان العمل**، القاهرة، مكتبة الجندي، ١٩٧٣، ص ٢٩ ـ ٣٠.

بالإمكان والاختيار. فالتجربة هي التي تنشىء المبادىء والمعقولات العملية، أي تخرجها إلى الفعل، والتجربة أيضاً هي التي تعدّلها أو تتخلّى عنها إلى مبادىء ومعقولات بديلة، ولذلك كانت الصنائع دائمة التحوّل، ومعرّضة للكون والفساد. في مقابل ذلك تتميّز مبادىء العقل النظري بكونها ذات طبيعة ثابتة فيحصل عليها الإجماع بصرف النظر عن الزمان والمكان. ولا يَخفَى أن ضرورة العقل النظري ليست ضرورة عمياء كما هو الحال بالنسبة لأفعال الحيوان، حيث لا يستطيع النحل أن يصنع سوى خلايا سداسية، والعنكبوت سوى أنسجة ذات بناء ثابت، بل إن ضرورة مبادىء العقل النظري ضرورة عاقلة وقادرة على الخلق والاستنباط.

إن ارتباط عالم العقل العملي بالإمكان والإرادة، واستناده في حركته إلى اختلاف بل وتضادّ الشهوات بحكم انتمائها إلى مصادر متعارضة ـ حيث تنتمي تارة إلى النفس النزوعية وتارة إلى النفس الخيالية وتارة أخرى إلى النفس الناطقة ـ يدلّ على تدخل الزمن في أفعال العقل العملي، وبخاصة **الزمان** المستقبل. فقيمة الأفعال بالنسبة للعقل العملي ليست مرتبطة بالزمن الحاضر، بل بما سيترتب عليها في المستقبل من عواقب وآثار: «ومن أجل اختلاف شهوتي النفس النزوعية والعقل تكون الشهوات تضادّ بعضها بعضاً. وإنما يعرض ذلك في الشيء الواحد إذا تقابلت الشهوات. وهذا النحو من التضاد إنما يوجد من الحيوان في الحيوان الذي يدرك الزمان، وهو الناطق، لأنه يدرك من الشيء في الزمن الحاضر غير ما يدرك منه في الزمان المستقبل، مثل أن يدرك أنه لذيذ في الحاضر مؤذ في المستقبل. والنفس النزوعية هي التي تدرك الحاضر، والعقل هو الذي يحكم بمضَرّة ذلك في المستقبل. . .»[٢٥]. أما بالنسبة لمعقولات العقل النظري فلا أثر للزمان فيها، وإنْ كانت عند نشأتها ترتبط به، ولكنها ما أن تستوي في مفاهيم ومبادىء ومقدمات كلّية وضرورية حتى تنفلت من قانون الزمن.

من حق المرء أن يخلص من هذه المقارنة السريعة بين العقلين العملي والنظري إلى أن الفرق بينهما ـ وبالتالي بين منتوجاتهما ـ فرق جذري على مستوى التكوين والوظيفة والزمن والغاية. ولكننا عندما نطالع كتاب **تلخيص السياسة** نُفاجأ بابن رشد يُعلن غير ما مرّة عن وحدة العقلين ووحدة الصنائع والعلوم التابعة لهما في الجنس، وأن الاختلاف بينهما لا يعدو أن يكون اختلافاً في **الشرف** وفي **التقديم والتأخير**[٢٦]. ومن السهل أن نفسر ميله إلى القول بوحدة النظر والعمل بكونه صدى لآراء أفلاطون التي كان يلتقطها من كتاب **الجمهورية**. ولكننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن مفهوم

---

(٢٥) انظر **تلخيص كتاب النفس**، تح. أ. عبري، ص ١٤٢: ١٦ ـ ١٤٣: ٤.

(٢٦) انظر **تلخيص السياسة**، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ من الترجمة الإنجليزية، وص ٢٢٨ من الترجمة العربية، انظر كذلك الهامش رقم ٤.

«الوحدة في الجنس والاختلاف في الشرف» قد استعمله ابن رشد لتفسير الاختلاف بين العقول المفارقة، وأن مفهوم «الوحدة في الجنس والاختلاف في التقديم والتأخير» قد استعمله لتفسير العلاقة بين المقولات في علاقتها بالموجود، فإننا سنخلص إلى القول بأن هذا الاختلاف بالشرف وبالتقديم هو الآخر اختلاف عميق، لا سيما إذا فهمناه من خلال علاقة التبعية، أو من خلال تشبيه السيد بالمسود أو الآمر بالمأمور الذي يكثر في كتاب **تلخيص السياسة**. إن علاقة التقديم والتأخير تجمع المقولات العشر تحت جنس الموجود، أو ما يشبه الجنس، لكننا لو قارنا بين مقولة الجوهر وباقي المقولات العرضية لوجدنا أن الأمر يتعلق بفرق يكاد يكون جوهرياً بينهما. هكذا يمكن القول بأن علاقة العقل النظري بالعقل العملي هي كعلاقة إحدى المقولات العرضية، كالفعل والانفعال، بمقولة الجوهر. وهذا ما يفسر وصف العقل النظري بالكمال والفعل والغاية بالنسبة للعقل العملي. إذن العلاقة بين العقلين هي علاقة وحدة جنسية، لكن بالمعنى الحقيقي للجنس، وهو الذي تحمل عليه أنواعه بالتكافؤ، بل بمعناه المجازي الذي يفترض التقدم بالشرف والسيادة.

* * *

ونعود إلى مسألتنا الأم لنقول إن اجتماع العناصر الثلاثة: الخيال والجمهور والغاية العملية في المعاني والمبادىء والمعقولات العملية، أفضى بابن رشد إلى اعتبار أن الشريعة مؤهلة أكثر من غيرها لأن تتولى مهام العقل العملي المختلفة[٢٧]. فالشرائع أولاً «**هي الصنائع الضرورية المدنية** التي تأخذ مبادئها من **العقل والشرع**، ولا سيما ما كان **منبَهاً عاماً لجميع الشرائع**، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر»[٢٨]؛ وهي ثانياً «تقصد تعليم الجمهور عامة»[٢٩]، بل إن قصدها «الأول تعليم الجمهور»[٣٠]. هذا بالإضافة إلى أن الشرائع تتعامل مع الجمهور بالمقدار الذي تسمح به قدراتهم الذهنية وتحصل به سعادتهم[٣١]؛ وهذا المقدار هو الذي ينبغي أن يكون مشتركاً وكافياً للجميع

(٢٧) ويعترف ابن رشد بعلاقة الفقه بالفضيلة العملية في قوله: «وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع: فكم من فقيه كان **الفقه** سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، **وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية**. فإذاً لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية»، **فصل المقال**، تح. م. عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨١، ص ٣٠.

(٢٨) **تهافت التهافت**، ص ٥٨١: ١١ ـ ١٤.

(٢٩) م. ن.، ص ٥٨٢: ١٠.

(٣٠) م. ن.، ص ٣٥٦: ١٢.

(٣١) يقول عن بيداغوجية الشريعة حيال الجمهور: «... إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم»، م. ن.، ص ٤٢٩: ٥ ـ ٦.

في بلوغ غايتهم[٣٢]. من هنا جاء منعه إفشاء ما سكت عنه الشرع للجمهور، لأنه يتجاوز طاقتهم العقلية[٣٣].

* * *

تشترك الفلسفة والشريعة إذن في غاية واحدة هي تحقيق السعادة. غير أن هذا الإسم هو الآخر لا يُقال بتواطؤ، بل تتعدد دلالاته كالحال بالنسبة لاسم العقل، حيث يمكن أن نميز ثلاثة أجناس من السعادة: العملية والنظرية والميتافيزيقية. ما يميز السعادة العملية هي أنها سعادة عامة ومشتركة بين كل الناس، الخواص والجمهور، لأنها شرط في **وجودهم** وحياتهم، أو بعبارة أخرى إن السعادة العملية هي شرط ضروري لحصول السعادتين العقلية والميتافيزيقية، إذ «لمَّا كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم **وجوده وتحصيل سعادته** بمشاركة الصنف العام، كان **التعليم العام** ضرورياً في وجود الصنف الخاص، وفي **وجود حياته**»[٣٤]. و «التعليم العام» كما سبقت الإشارة إليه، هو من اختصاص الشريعة: «ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشرائع فيها أعني كونها **مسعدة للجميع**، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس». ولا يمكن أن تتحقق السعادة العامة والعملية إلاّ بالتئام أمرين هما: الصنائع والمهن العملية الضرورية للوجود البشري المادي ـ الحسّي والحضاري من جهة، ومبادىء الفضائل العملية والنظرية، التي هي قوام الوجود والاستقرار الحضاري البشري من جهة ثانية. ومن أجل ضمان كمال هذين الأمرين ـ الصنائع والفضائل ـ لا بد أن يستندا إلى العقل والوحي معاً، إذ لا تحقّق الفضائل والشرائع غرضها، وهو السعادة العامة، ولا تحقق الشريعة كمالها إلاّ إذا استندت إلى الوحي وكانت في الوقت ذاته معقولة المعنى؛ فـ «كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها؛ ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»[٣٥]. ونفهم من هذا أن تخلّي الفلسفة عن مجال العقل العملي للشريعة كان من أجل حصول الشرائع والأحكام الشرعية على المعنى والمعقولية، إذ بهذه الحيثية تضمن السعادة الضرورية للإنسان بما

---

(٣٢) عن الطابع الكافي والمشترك للتعليم المصرح به للجمهور من قبل الشريعة يقول: «التعليم الشرعي المصرح به في الشرع... هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعادتهم»، م. ن.، ص ٤٢٩: ٢ ـ ٣.

(٣٣) ومما يقوله أيضاً في هذا الصدد: «الذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع»، م. ن.، ص ٣٩٦: ١٣؛ «ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع»، م. ن.، ص ٤٢٨: ١٢ ـ ١٤؛ في مقابل ذلك أباح الفحص في المسكوت عنه من الأمور العملية، انظر م. ن.، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٣٤) م. ن.، ص ٥٨٢: ١٢ ـ ١٤.

(٣٥) م. ن.، ص ٥٨٤: ٣ ـ ٦.

هو إنسان، أي بما هو عاقل. وإذا كان الإنسان قادراً من الناحية المبدئية أن يستنبط شرائعه بالعقل وحده، فإن ما سيستنبطه سيكون أنقص مما لو أنه استأنس بالوحي. من هنا جاء تعظيم «القوم» للشريعة، فهي التي تتكفل بتدبير الناس التدبير الذي به **وجود الإنسان بما هو إنسان**، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك عن طريق نشر الفضائل الخلقية والنظرية، والسهر على تطبيق الأحكام الفقهية المنظمة للصنائع العملية ولأنحاء الاجتماع البشري.

ولا شك أن القول بالتعليم العام والسعادة المشتركة هو اعتراف من جهة بقدرة الجمهور على إدراك الخير العملي وتمييزه عن الشر، واعتراف بوحدة العقل العملي بين كل الناس من جهة ثانية. لكن **عناية** الشريعة بالسعادة العملية وبالطريق المشترك إليها بين الخواص والعوام ليس معناه خلوها من الإشارة إلى سعادة النظار والحكماء، فقد **نبّهت** أكثر من مرة إليها مَن هو أهلٌ لها: «**الفلسفة** إنما تنحو نحو **سعادة الناس العقلية**، وهو مَن شأنه أن يتعلم الحكمة؛ **والشرائع** تقصد تعليم الجمهور عامة. ومع هذا، فلا تجد شريعة من الشرائع إلاّ وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور»[٣٦]. وعلى العكس من ذلك، يبدو من سلوك ابن رشد وإنتاجه أن الفلسفة تُعنَى بالسعادة العقلية، أي بسعادة بعض النظار، ولكنها فقط تنبه إلى سعادة الجماهير.

السعادة الثانية، **السعادة العلمية أو النظرية** هي سعادة الخواص يتولاها العقل النظري. وهذه السعادة، وإنْ كانت تستعين بالعقل العملي لمصارعة الأهواء وردع الانفعالات للتفرغ للبحث العلمي، فإنها في جوهرها تقوم على القطع مع الغاية العملية. فالناظر يسعى إلى إدراك طبيعة الكون وجوهره، والحصول على المعرفة في ذاتها بغض النظر عن انعكاساتها العملية. أما **السعادة الميتافيزيقية** فتذهب أبعد من سابقتها في مضمار التحرر من الغاية العملية، إذ يقتضي حصولها التحرر حتى من وجهة النظر المعرفية بعد أن تكون شرطاً لها، لأن السعادة الميتافيزيقية هي تجربة للاتصال لا بحثاً عن المعرفة. ومن أجل هذا يقوم بها عقل آخر مختلف في طبيعته ووظيفته عن العقل النظري، وهو العقل المستفاد، همّه الاتحاد لا الامتلاء، التجربة لا التملّك. هكذا تكون علاقة العقل العملي بالعقل النظري كعلاقة هذا الأخير بالعقل المستفاد، فكل منهما شرط لما بعده دون أن يدخل في تكوينه أو يظل حاضراً فيه.

وبالرغم من الاختلافات الموجودة بين السعادات الثلاث ـ العملية والعقلية والاتصالية ـ فإنها تشترك في أمر سلبي واحد هو ضرورة قمع الجسم وردع أهوائه وانفعالاته. فإذا كانت غاية **السعادة العملية** تلبية حاجات الإنسان العضوية ومتطلباته

(٣٦) **تهافت التهافت**، ص ٥٨٢: ٩ ـ ١٢.

النفسية في امتداداتهما المنزلية والمجتمعية والسياسية، فإن ذلك لن يتحقق إلاّ بخلق منطقة للفضائل الأخلاقية داخل النفس بواسطة القمع المشار إليه. والأمر نفسه يُقال بالنسبة **للسعادتين النظرية** (المعرفية) **والميتافيزيقية** (الاتصالية)، إذ لن يتأتى تحقيق كمال الإنسان المعرفي والميتافيزيقي دون مقاومة إغراءات الحياة العملية والاجتماعية بصفة عامة. بيد أن ابن رشد يأبى إلاّ أن ينبّه من جانب خفي إلى ضرورة تمييز موقفه هذا عن موقف المتصوفة، إذ إن مقاومة الجسم في حد ذاتها لا تنتج المعرفة وإنما تشرطها: «نعم، **لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر**، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له»[٣٧].

ونستخلص من تعدّد أجناس السعادة أن مجالات تحقّقها مختلفة؛ حيث تحظى السعادة العملية بمجال أوسع بحكم وضعها الإنسان بما هو جماعة ودولة غاية لها، في حين يضيف مجال السعادتين المعرفية والاتصالية لينحصر في الإنسان الفردي المؤهل لهما. ولمّا كانت السعادة العملية عند أبي الوليد شرطاً لا غنى عنه للسعادتين العلمية والميتافيزيقية، جاز لنا أن نتصوّر العلاقة بينها من نوع علاقة التقديم والتأخير، مما يسمح بتداخل المجالات من أسفل إلى أعلى وليس العكس. فقد كان ابن رشد لا يتصوّر وجوداً وحياةً للإنسان إلاّ داخل دولة قوية بوحدة عقيدتها ورسوخ فضائلها ووفرة صنائعها والتفاف جمهورها. وبالفعل، فإن سعادة الفرد لا تتحقق إلاّ بسعادة الدولة، أو قُلْ إن الفرد لا يُمكنه أن يحقق معناه وكماله العملي إلاّ عبر إسهامه في تحقيق كمال الدولة، والعكس صحيح. ولعل هذه العلاقة بين الفرد والدولة تعكس تلك العلاقة التي وضعها ابن رشد بين العقل البشري الخاص (وهو العقل النظري) والعقل العام (والمتكّون من العقل الهيولاني والعقل الفعّال)، فالتفكير الفردي لا يتمّ إلاّ في مجال عقلي عام يضمن المصداقية والضرورة للمعرفة العلمية. ولمّا كانت السعادتان ـ الخاصة والعامة، العملية والعلمية ـ لا تتحققان إلاّ بفضل الشرائع، كان من اللازم أن ترتبطا بالأفق الميتافيزيقي في أساسيهما وفي غايتيهما، فتكونا بذلك توطئة لسعادة الآخرة.

إن ابن رشد لم يكن كالفارابي الذي نُقِل عنه قوله ـ في تفسيره **لكتاب الأخلاق** لأرسطو ـ بأن ما عدا السعادة المدنية هو خرافات عجائز[٣٨]، ولا كابن باجة وابن طفيل

---

(٣٧) **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تح. محمود قاسم، ط ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٤، ص ١٤٩.

(٣٨) حول نقده للفارابي في موضوع نفيه لإمكانية الاتصال بالعقل الفعال وإقراره فقط بالكمال النظري، انظر **شرح كتاب النفس**، الترجمة الفرنسية، ص ١٠١ ـ ١٠٢، الترجمة العربية ص ٢٦١؛ انظر أيضاً **إشكالية العقل**، م. س.، ص ٢٢١، هـ ٤. وقد أفضى به هذا النقد إلى تحميل الفارابي مسؤولية =

اللذين روّجا لفكرة الإنسان المتوحّد الخارج عن سلطة المدينة، المتحرّر من قيم الخير والشر[٣٩]، بل إنه ـ أي ابن رشد ـ على العكس من هذين الفيلسوفين انطلق من مبدأ يقول بأن حق الشريعة لا يُمكن أن يضاد حق الحكمة لأن «قصدهما في **الأمور العملية** قصد واحد في الجنس والغاية»[٤٠]، ليؤكد على ضرورة الشريعة في تحقيق أنواع السعادات المختلفة. هكذا تتقاطع من جديد ضرورة السعادة العملية التابعة للعقل العملي مع السعادة التي تنادي بها الشريعة. إن هذه الوحدة بين «حق» الشريعة و «حق» الحكمة تدفعنا إلى أن نقول إن عبارة **فصل المقال** بأن «الحق لا يضاد الحق» تعني عدم تضاد معقولات العقل العملي مع معقولات العقل النظري، أقصد معقولات هذا العقل المتعلقة بالأمور العملية.

هكذا نجد الإنسان عند ابن رشد يستمد فعله وبالتالي معناه من أصلين أساسيين؛ فهو من جهة **وجوده** يضرب بجذوره في الشريعة، ومن جهة **ماهيته** يتطلع بآماله إلى المعرفة والحكمة. وهذا الازدواج المتداخل لا يمكن أن يتأتى لولا أن علاقة الحكمة بالشريعة هي علاقة تَسَاوُق وترادف، فهما الشيء الواحد نفسه، ويَؤمّان إلى ذات الغاية الواحدة؛ وما الفرق بينهما سوى فرق في زاوية النظر وفي الطريق العام المشترك الذي تنحوه الشريعة، والطريق الخاص الذي تسلكه الفلسفة.

والقول بوحدة الشريعة والفلسفة على هذا النحو هو اعتراف بقدرة العقل على أن يشرّع لنفسه وللناس وللعالم. إلاّ أن ابن رشد ـ كما ظهر لنا مما تقدم ـ قسّم العمل بين الشريعة والحكمة، فخصّ هذه الأخيرة بالتشريع النظري، وفوّض للشريعة أن تقوم بالتشريع العملي، وهذا هو معنى حثّه على وجوب أخذ الشرائع تقليداً من الأنبياء.

هكذا يُمكننا أن نقول إن تقسيم العمل بين العقلين النظري والعملي قد جسّده تقسيم العمل بين الحكمة والشريعة. لكن ليس معنى هذا أن الشريعة خالية تماماً من الإشارة إلى الحكمة النظرية، وأن الفلسفة في المقابل لا مطمع لها في الاهتمام بالتشريع العملي. فقد أشرنا إلى أن الشريعة «تنبّه» بما يخص الحكماء، والحكمة تهتم بقضايا التشريع العملي وبخاصة ما تعلق منها بأمر التدبير الأخلاقي للإنسان الفردي والتدبير السياسي للإنسان العام، أي للدولة. وهذا يعود بنا إلى نقطة انطلاقنا، إلى العبارتين

= فساد أخلاق وعادات المحدثين من الفلاسفة، أي يحمّله جريرة النزعة المدنية لدى منتحلي الفلسفة في زمانه، انظر المعطيات السابقة نفسها.

(٣٩) عن الموقف المتوحد لابن باجة والرافض للمدينة وللأخلاق، انظر **من المعرفة إلى العقل**، م. س.، ص ١٠٥ ـ ١٣١.

(٤٠) انظر الترجمة الإنجليزية للكتاب المذكور ص ٨١، والترجمة الإسبانية ص ٨٠؛ قارن أيضاً الترجمة العربية التي لا تفي بالغرض بالضبط ص ١٤٩.

اللتين تتكلمان عن وجود الإنسان بما هو إنسان، وعن ماهية الإنسان بما هو إنسان، لنقول بأن ابن رشد إن كان قد ميّز بين مسارين: مسار **الوجود** الذي يجب أن تُلتمَس مبادئه من هدى الشريعة، ومسار **الماهية** الذي يجب أن يُقتبَس مقوماتها من نور الحكمة، فإنه كان في حقيقة الأمر يؤمن باتصال المسارين في نقطة واحدة هي الإنسان. أما مسار الموجود فيقصد مرضاة الله بالأعمال والفضائل، وهو قصد يشترك فيه الجميع، الجمهور والخواص، في حين يتجه مسار الماهية نحو معرفة جوهر الوجود الذي يدلنا على ذات الصانع، وذلك بفضل صنائع عملية وعلمية يعتبرها ابن رشد أفضل «الصنائع والأعمال والعبادات، وأجلّ الطاعات»، ولذلك لا يرقى إليها إلا من هو أهلٌ لها.

وبهذا النحو يظهر أنه إن كانت قسمة الوجود إلى موجود وماهية، وقسمة العقل إلى عملي ونظري، وقسمة الناس إلى جمهور وخاصة، وقسمة الحقيقة إلى شريعة وحكمة، والسعادة إلى نظرية وعملية وميتافيزيقية، إنْ كانت هذه القسمات تقتضي التعارض في طرق الوصول إليها، فإنها لا تلغي الاتصال بينها في الكنه والجوهر.

خاتمة

لقد أقام ابن رشد مشروعه الفكري بالإحالة إلى كبار فلاسفة اليونان والمسلمين، سواء بالتبّني والاقتباس أحياناً، أو بالمعارضة والنقد أحياناً أخرى. فهو لم يدّعِ إرادة تجاوز السابقين عليه كما فعل ابن سينا خاصة مع أرسطو، ولا عمل على إخفاء وطمس من أخذ عنهم كما فعل أبو حامد الغزالي. بل إنه حرص على إبقاء محاوريه ماثلين أمام القارىء في مختلف مصنّفاته. وبالنسبة لموضوعنا هذا، العقل العملي، أريد أن أقف وقفة قصيرة في هذه الخاتمة على العلاقة الخاصة التي عقدها أبو الوليد بن رشد مع أبي حامد الغزالي. فقد حظي هذا الأخير ـ وهو ملهم مؤسس الدولة التي كان ابن رشد فيلسوفها وقاضيها وطبيبها ـ بعناية خاصة من أبي الوليد. إلا أن اهتمامه به انصبّ خاصةً على الجانب النقدي من مشروعه الفكري، حيث تصدّى لهجومه على الفلسفة والفلاسفة مقوّماً ما استطاع أن يقوّمه، دون أن يعير البُعد الإحيائي من مشروعه اهتماماً كبيراً، والذي عمل فيه أبو حامد على إعادة بناء علم المعاملة وإخراجه إخراجاً جديداً في كتابه الحاسم **إحياء علوم الدين**. فكما نعلم، قدّم ابن رشد بديلاً شاملاً **لتهافت الفلاسفة**، سواء على هيئة نقد للنقد أو على هيئة تفسير على الحرف لكتب أرسطو الطبيعية وما بعد الطبيعية. لكنه لم يفكّر في أن يقدم بديلاً لكتاب **إحياء علوم الدين**، يكون بديلاً فلسفياً لعلم المعاملة الصوفي. هكذا يكون اهتمام أبي الوليد قد انصبّ على مسائل العقل النظري من تفكير الغزالي على حساب قضايا العقل العملي. ونحن نذهب

إلى أن استراتيجيته الانتقائية هذه تجاه شِقّي مشروع الغزالي الفكري هي من بين العوامل التي كانت وراء خمول ذكر أبي الوليد في العالم العربي الإسلامي بعد وفاته مباشرةً، فنقد النقد لم يكن كافياً للتصدي لهيمنة دعاوى الغزالي والحدّ من تأثير فكره، بل كان لا بد له من أجل ذلك أن يكون مدعماً بمشروع إحيائي بديل. وبهذا المسلك ـ مسلك إرادة عدم المسّ بفضاء العقل العملي على نحو شامل ـ ترك ابن رشد الجمهور، بل وحتى الخواص، تحت التأثير الهائل والشامل للغزالي. لقد بدا لنا ابن رشد وكأنه لم يستفد لا من درس الفارابي ولا من درس الغزالي نفسه، واستمر في تفضيله العقل النظري، وعدم اهتمامه بترقية الجمهور وتربيته التربية التي تؤهلّه لحماية العلم والعمل، فضاع العلم والعمل معاً.

نعم، يُمكننا أن نتفهّم إحجام ابن رشد عن تحرير كتاب في تهافت **الإحياء**. فقد كان وفاؤه لمبادئه الفلسفية والابستمولوجية وربما الخطابية سبباً في اعتقاده أن مجال العمل هو مجال الجمهور لا مجال الفلسفة. ولو ردّ على كتاب **الإحياء** لكان ذلك يخالف مبدأً أساسياً طالما ردده في كتبه المختلفة، وهو عدم التصريح للجمهور بما سكت عنه الشرع أو انتهى إليه التأويل البرهاني. لقد فضّل ابن رشد أن يسكت، وأن يترك الجمهور مطمئناً إلى إيمانه البسيط. لكن غيره لم يشأ أن يتركه على سجيته الأولى، سجية الاقتصاد في الاعتقاد، بل أبى إلاّ أن يحشره في متاهات من الجدل والتأويل، وفي عوالم من الجذب والإشارة، وفي جو من نكران الذات وإماتة الشهوات الأمر الذي أدى إلى خراب العمران.

لقد كان ابن رشد جريئاً على صعيد العقل النظري، محافظاً على صعيد العقل العملي. فقد تجرأ على جملة من العقائد النظرية المتصلة بالشريعة، ووقف عندها طويلاً في كتب تطلبت وقتاً طويلاً وجهداً كبيراً سواء لاستيعابها من قبل تلاميذه، أو لتجاوزها من قبل خصومه في الغرب، لكنه بالنسبة للأمور العملية لم يترك لنا عملاً هاماً من شأنه أن يملأ الدنيا ويشغل الناس كما فعل خصمه أبو حامد. وقد يكون لعدم وصول كتب المعتزلة إلى جزيرة الأندلس، وعدم الاطلاع على تجربتهم الفذّة في مجال التشريع للعقل العملي، أثر في تهيّب ابن رشد من الإقدام على التأسيس الفلسفي لمجال العمل.

الباب الثاني

واجهات الفعل الفلسفي

الفصل الخامس

واجبات صاحب الفلسفة، أو الفعل المتعدّد لصناعة الفلسفة

إن تعدّد مطالب ومقاصد وأقسام وأسماء الفلسفة وجد أصداءه في الواجبات التي أناطها ابن رشد بالفيلسوف. ذلك أن تعدد آفاق الفيلسوف وتنوّع أنحاء نظره وبحثه تجعله مسؤولاً عن القيام بواجبات متعددة، بخلاف العالِم الذي يكاد يتكفل بمهمة واحدة هي الوقوف اليقين بالجواب على أسئلته الخاصة. حقاً، يُمكن أن نتكلم عن غاية قصوى واحدة للفيلسوف يأمل في الوصول إليها هي الاتصال بمبدأ الوجود. لكن شمولية علم ما بعد الطبيعة لكل أنحاء الموجود الخاصة والعامة، النظرية والعملية، وحرص أبي الوليد فضلاً عن ذلك على ضرورة الاهتمام بالمدينة والشريعة، يجعل الطريق إلى تلك الغاية يتخذ مسالك متعددة، بل ويجعل ذلك المبدأ نفسه يتخذ تجليات مختلفة. من هنا ندرك أهمية ومعنى تشعّب الواجبات التي أناطها ابن رشد بالفيلسوف. وهذه الواجبات هي في الحقيقة أشكال للممارسة الفلسفية كما تصوّرها ومارسها ابن رشد، والتي تتوزع ما بين ممارسات دلالية وقولية ومعرفية، وبين أساليب تفسيرية وتأويلية ونقدية، هذه الممارسات التي تغطي مجالات أنطولوجية وابنولوجية، نظرية وعملية. هذا وقد أحصينا في أجناس الكتابة الرشدية المختلفة سبعة واجبات نعرض لها فيما يلي.

١ ـ واجب التقسيم الدلالي:

من الواجبات التي تواجهنا في كتابات ابن رشد للوهلة الأولى واجب تنويع دلالات الأسماء المستعملة في مباحث هذا العلم: الأنطولوجية والوحدوية والتقابلية والعرضية، المنطقية والطبيعية والنفسية والميتافيزيقية. هكذا يصبح الموجود منقسماً إلى عشر مقولات، وإلى خمس محمولات، وإلى ماهية ووجود، وإلى جوهر وأعراض، ويصبح الجوهر بدوره منقسماً إلى جوهر مركّب محسوس وجوهر بسيط مفارق، وتغدو الأعراض منقسمة إلى ذاتية وغير ذاتية، والمتقابلات إلى أربع (المتناقضان، والمتضادان، والملكة والعدم، ثم المضافان)، وكل واحد منها منقسم إلى مراتب

ومعان؛ والتقسيم نفسه يسري على أسماء الواحد والمبدأ والمادة والصورة وغير ذلك. ومعنى ذلك من الناحية السلبية أن أول واجبات الفيلسوف أن ينأى بأسماء هذا العلم، في الوقت نفسه، عن الدلالة المقولة بتواطؤ وعن الدلالة المقولة باشتراك الاسم. ومن البيّن أن هذا الواجب ينبّه إلى سمّة الاختلاف التي تطبع موضوع هذا العلم، فلا وجود لاسم له معنى واحد أو مرجعية واحدة. وبهذا الفعل يُحقّق صاحب هذا العلم تميّز خطابه عن خطاب أصحاب العلوم الجزئية الذين يستعملون دلالة واحدة يتواطأ عليها الجميع، لكن دون أن يسقط في جنون الاختلاف الدلالي المطلق، الذي هو ميزة خطاب صاحب السفسطة الذي تمتنع فيه المعرفة والتواصل.

والقصد من وراء ابتعاد القول الفلسفي عن الموقفين المتضادين من الدلالة، موقف الوحدة المطلقة وموقف الاختلاف العارم، هو الإمساك بحل وسط بينهما يأخذ جانباً من كل طرف، مما يضفي على أسمائه الوحدة والتعدد في آن واحد. ويعكس الموقف المتراوح بين الموقف العلمي والموقف السفسطائي حقيقة الأشياء الواحدة والمتعدّدة، وحقيقة تاريخ التفكير في الأسماء التي ألبست إياها. ولذلك وجب على الفيلسوف، قبل أن يحكم ويدلي باجتهاده الخاص في هذه المسألة أو تلك، أن يطوف بتاريخ الدلالات المختلفة التي تراكمت على الأسماء والتدقيق في المرتبة الوجودية التي تُقال فيها كل دلالة على حدة، هذا دون إغفال النظر إلى الأشياء ذاتها والتي تحفل بأنحاء متعددة من الوحدة والاختلاف.

ولما كانت **الأسماء** هي الموضوع الخاص للفلسفة، جاز لنا أن نعتبر فعل تنويع معاني الأسماء وضبط عددها أهم فعل يقوم به صاحب هذه الصناعة. وتزداد أهميته عندما نعلم أنه كان يستعمل أداة للخروج من الشكوك والإشكالات التي يطرحها تاريخ الفلسفة. ومن مفارقات الفكر الرشدي أنه في الوقت الذي لا ينفك فيه عن الدعوة إلى التفتيت الدلالي، نجده لا يملّ من رفع شعار البرهان غاية للقول الفلسفي. والحال أنه إذا كانت غاية البرهان هي الوحدة في الحكم والدلالة، فإن الممارسة التشكيكية تؤدي على العكس من ذلك إلى مشهد دلالي تعددي اختلافي.

ومن البيّن أن هذا النوع من التقسيم الدلالي، والذي يمكن أن نسميه **بالممارسة التشكيكية**، يختلف عن نوع آخر من التقسيم وهو المعروف بالتأويل. إن الممارسة التي نحن بصددها تعمل على إحداث التعدد والاختلاف والتراتب والتفاوت بين دلالات الموجودات والأسماء التي تسمّيها، وذلك من أجل صناعة قول عام عن الموجود. أما النوع الثاني فيقوم على تقسيم الاسم إلى معنى ظاهر ومعنى باطن، أو على معاينة التعارض بين المعاني الظاهرة للشريعة والمعاني التي توصل إليها العقل عن طريق البرهان، مما يقتضي **ممارسة تأويلية**، لا يقصد بها بناء قول فلسفي، وإنما بناء جسر

بينه وبين القول الشرعي. بعبارة أخرى، القسمة التشكيكية هي قسمة في داخل الموضوع الفلسفي، في حين أن القسمة التأويلية هي إما بين موضوعين مختلفين أو بين دلالتين متقابلتين: دلالة العقل ودلالة الحس. لكن إذا كان كل شيء في الفلسفة منقسماً أو قابلاً للإنقسام، فهل هناك من مبدأ يمكنه أن يضبط هذا الانقسام وينظمه ليجعل القسمة أداة للفهم والتواصل لا أداة للعدمية والتشكيك؟

٢ ـ واجب البحث عن الأول أو واجب البحث عن النسبة والنظام:

لقد كان الخوف من السقوط في مذهب الوحدة المطلقة هو الباعث على الدعوة إلى واجب تقسيم وتفصيل دلالات أسماء الفلسفة. لكن لم يكن غرض ابن رشد من ذلك أن يكون التعدد والاختلاف عشوائياً لا ضابط له ولا ناظم، أو اختلافاً متكافئاً في الدلالة، بل إن الاختلاف الدلالي الذي كان يريده يتسم بالترتيب والتفاضل، لأن لا الفوضى الدلالية ولا التكافؤ الدلالي يستطيعان خلق الحقل الدينامي المتوتر الذي يسمح بالتطور والخلق في تاريخ الفلسفة، أي بالميلاد المتجدد للمعاني، أو على الأقل بتعديل وتصحيح المعاني التي أفرزها ذلك التاريخ عن طريق النقد والمعارضة.

لكن لا يمكن الحصول على الترتيب والتفاضل بين دلالات الاسم الواحد دون وجود دلالة أولى ومركزية تنتظم حولها باقي الدلالات. ومن ثم وجب البحث في كل مجال دلالي عن معناه المركزي أو دلالته الأولى التي تستمد منها باقي الدلالات الأخرى معناها وتُقاس درجة قوتها بحسب قربها منها أو بعدها عنها، مما يجعلها تشكّل نظاماً مرتباً: فلمقولات الموجود أولها الذي هو الجوهر، ولمعاني الواحد أولها وهو الواحد بالعدد، وللصور صورة أولى مطلقة، وللأفعال والمحرّكات والغايات فاعل ومحرك أول وغاية أولى، وللمتضادات ضدية أولى... الخ. إن «البحث عن الأول» في أي مجال كان هو من الواجبات الأساسية للفيلسوف، لأن اختلاف الفلسفات عائد في جانب كبير منه إلى نوعية طبيعة «الأول» فيها والوضع الذي يتخذه فيها؛ فعندما يوضع الأول مثلاً داخل بنية الموجودات والظواهر فإنه يؤدي إلى رؤية أنطولوجية للعالم، لكن حينما يُجعل الأول متعالياً عن الطبيعة الداخلية للموجودات فإنه يؤدي إلى نظرة تيولوجية.

ويمكن أن ندرج واجب البحث عن الأول ضمن واجب ابستيمولوجي واسع يفرض على الفيلسوف ضرورة فحص المبادىء الأولى لكافة العلوم للتأكد من مصداقيتها المنطقية وفعاليتها المعرفية وقدرتها على بناء موضوعاتها، والدفاع عن مشروعيتها أمام كل من يتشكك في قدرتها على ذلك، كما هو الشأن بالنسبة لمبدأ عدم التناقض الذي هو المبدأ المنطقي الأول الذي يوجد في أساس كل أفعال الفكر البشري العلمية

والعملية. غير أن أبا الوليد وضع حدوداً لهذا الواجب، عندما اشترط في تطبيقه أن يبقى عاماً ومطلقاً، أي دون محاولة من الفلسفة لفرض مبدأ أول على كل العلوم، أو تدخل في كيفية تسلم علم من العلوم لمبادئه من علم آخر.

ويلعب واجب البحث عن الأوائل أيضاً دوراً ميتافيزيقياً يتمثّل في البحث عن العلل الأولى والمبادىء المفارقة. ففي الرشدية كل علة محايثة توطىء لعلة مفارقة، وبخاصة بالنسبة للعلل الصورية والفاعلة والغائية. وكل هذه العلل توجد وتتحرك من أجل العلّة الأولى بإطلاق. فإذا كان لكل مجال أوّله الذي يصدر عنه وجوده أو تعود إليه مصداقيته المعرفية، فإن الأوائل كلها تؤم أولاً بإطلاق هو المبدأ الأول الذي تجتمع الأولية الوجودية والأحدية فيه. لقد كان ابن رشد لا يرى مانعاً في ربط البنية الداخلية للموجود بفاعل خارجي، أي في ربط العلّية الذاتية بعلّية خارجية، حيث تتقاطع الرؤيتان الأنطولوجية والتيولوجية، الأول الذاتي والأول المتعالي. ولا بد أن نشير إلى أن وجوب إيقاف التسلسل بالعثور على مبادىء أول يعني أيضاً تعطيل مهمة البرهنة على مستوى المبادى الأول، الذي يضمن صدق المعرفة ومعنى الوجود لا يقبل أن يكون موضوع برهنة على معناه وصدقه.

ولما كانت المبادىء مختلفة باختلاف مجالات الوجود، لزم أن يكون نوع «نسبة» الثواني التابعة لها متعدداً ومختلفاً أيضاً. ولذلك كان على الفيلسوف أن لا يبحث فقط عن الأوائل، بل وأيضاً عن أنماط العلاقات والنسب الملائمة لمستوى الموجودات المنسوبة لها أو المبادىء التابعة لها، إذ لا ينبغي على الفيلسوف أن يفرض «نسبة» معينة على مختلف مجالات الموجود. فهناك من المجالات ما يقبل النسبة القائمة على أساس الوحدة النوعية، كالموجودة بين عنصرَيْ الماهية، وهناك من المجالات ما يقبل النسبة القائمة على الاختلاف الجنسي والاشتراك في ما يشبه الجنس الأعلى، كما هو الأمر بين المقولات. وبهذا النحو يبدو الموجود عبارة عن سلسلة من الأنظمة المتباينة فيما بينها، كما تبدو الفلسفة عبارة عن فعل إدراك هذه الأنظمة التي هي معاني الوجود في حقيقة الأمر.

٣ ـ الواجب القولي: الحكم العدل بين الأقوال:

يلوح مما سبق أن الواجب الدلالي مرتبط ارتباطاً ذاتياً بالواجب **القولي**، إما لأن الاختلاف الدلالي هو نتيجة للخصومات المذهبية، أو لأن هذه الأخيرة هي وليدة الاختلاف في الدلالة. ذلك أن واجب تنويع دلالات الأسماء وواجب البحث عن أول لها لا يمكن أن يتمّا دون استعراض تاريخ الأقوال التي أنجزت بصدد الدلالات والأوائل، وتحديد مقدار الصعوبة التي تكتنف كل قول، تمهيداً للرد عليها وإيجاد طرق وسطى بينها.

غير أن الواجب القولي يوجب على الفيلسوف أن يكون حكماً فاضلاً بين المختلفين حيال المسألة الواحدة، وهذا ما يفرض عليه «أن يكون عارفاً بالقضايا التي يستعملها المدعي والمنكر» (**تفسير ما بعد الطبيعة**). لقد كان أبو الوليد يتعامل مع تاريخ الفلسفة ومع الخصومات التي نشبت بين الفلاسفة بعقلية القاضي، الذي، بعد أن ينظر في الدعوى والدعوى المضادة، يحاول أن يحكم في النازلة حُكماً عدلاً ينصف بمقتضاه أحد الخصمين دون أن يغبن الخصم الآخر. وهذا يعني أن الموقف العدل يقتضي من المتعاطي للحكمة أن يكون «محباً لمخالفه غير معادٍ له، منصفاً في أقاويله من غير أن يجور فيها، وهو أن يقبل من أقاويل خصمه النوع الذي يقبل من الأقاويل لنفسه، أعني أن يكون يقبل من خصمه البراهين التي هي على الشروط التي يقبلها هو لنفسه» (**تفسير كتاب السماء والعالم**). وهذا التوازن بين المخالف والموافق هو الذي جعل أسلوب ابن رشد في فحص المسائل العلمية والفلسفية أسلوب حلول وسطى تُراعي حفظ النظام بين الأشياء والأقوال المتعارضة. فما كان يهمه من ممارسته للنظر الفلسفي والعلمي هو إقامة الحق والعدل بين الأقوال لا الانتصار لفرقة أو الدفاع عن مذهب يلوّح بإنشائه. وهذا ما نلمسه في حكمه على المسائل الفلسفية الكبرى، حيث وقف موقفاً عدلاً بين العرضية والذاتية بالنسبة لحقيقة الوجود، وبين المحايثة والمفارقة بالنسبة لطبيعة الماهية، وبين الموضوعية والكلية بالنسبة لطبيعة الجوهر، كما نجده يتخذ موقفاً عدلاً بين نُفاة الوحدة ونُفاة الكثرة، أو بين الذين أعطوا الأصالة للواحد على الوجود والذين لم يعترفوا له بأي دور انطولوجي أو طبيعي أو معرفي أو ميتافيزيقي، والموقف نفسه نجده حاضراً في تناوله لعلاقة الحكمة بالشريعة... الخ.

٤ ـ الواجب المعرفي ـ الأنطولوجي:

بالرغم من أن الفلسفة لا تنشد المعرفة بالمعنى الخاص للكلمة، فقد جعلها أبو الوليد مرادفة لـ «العلم المطلق» ولـ «العلم البرهاني الأشرف» ولـ «العلم الإلهي». ولذلك كانت أحد واجبات صاحب الفلسفة الحصول على المعرفة ذات الصفات المذكورة، والتي لا يمكن أن تتحق إلاّ عن طريق **البرهان**، ولذلك كان أحياناً يُعرِّف الحكمة بـ «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان» (**تهافت التهافت**). وقد طبع البحث عن المعرفة البرهانية، أي الضرورية واليقينية، كل مراحل حياته الفكرية ابتداءً بالجوامع فإلى الشروح مروراً بالتلاخيص والمقالات والرسائل. وقد جرّ هذا الربط الذاتي بين الفلسفة والمعرفة البرهانية ابن رشد إلى الدخول في خصومات شهيرة مع الفلاسفة والمتكلّمة والمتصوفة كابن سينا والغزالي، لكونهم لم يتقيدوا في رأيه بقواعد البرهان.

بيد أننا عندما نبحث في جوهر البرهان الذي يدعو إليه ابن رشد نجده يتخذ نوعاً

من التوفيق بين الجدل والبرهان، أو ما أسميناه بالمنهج الدلالي الإشكالي، وهو المنهج الذي يراعي المنعرجات الدلالية للأسماء من أجل اتخاذ موقف عدل بين الأقوال المتعارضة. وهذا هو معنى البرهان أو المعرفة اليقينية. إذن «المعرفة» التي ينشدها ابن رشد من وراء بحثه في علم ما بعد الطبيعة ليست معرفة علمية بالمعنى الخاص للكلمة كما قلنا، أي تلك المعرفة البرهانية ذات الدلالة المتواطئة، بل هي «معرفة» تناسبية تراعي تشتت معاني الموجود وما يرتبط به أو يؤول إليه من موضوعات، كما تراعي تعدّد التأويلات. بهذا المعنى تغدو المعرفة الفلسفية ذات طبيعة انطولوجية، أي معرفة عامة، وليست معرفة خاصة، ولكنها في عموميتها تكون ذاتية لا عرضية، لأنها تسعى إلى كنه الأشياء الذي هو الماهية ببرهان متحرك. وهذا هو معنى هيمنة مبحث الحدّ والماهية على جوهر **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**. بعبارة أخرى، إن البرهان في الفلسفة عند ابن رشد كان نتيجة مداخلة بينه وبين الجدل، وبينه وبين الحدّ، مع الجدل لكي يحصل على «معرفة» عامة، ومع الحدّ لكي يحصل على ماهيات الأشياء، أي على جذرها الوجودي. إن الهدف «المعرفي» للفلسفة يجعلها تنأى عن مجرد رياضة فكرية لتداول الفرضيات والتراشق بالحجج، فالفيلسوف في نظر ابن رشد رجل إيجابي ينشد في المقام الأول الوقوف على معنى الموجودات، لا التقاول والتناظر عليها وحسب كما يفعل المتكلّمون والسفسطائيون.

٥ ـ الواجب الوحدوي:

إذا كان العلم لا يكون علماً إلاّ بالحدّ والماهية، فإن هذه الأخيرة هي بدورها رهينة الوحدة، ولذلك يمكن أن نترجم عبارة «أن لا علم إلاّ بالماهية» بعبارة «أن لا علم إلاّ بالوحدة والاتصال». غير أن **الوحدة** التي تخص الماهية تتفرع إلى نوعين من الوحدة، أولاهما تكون بين عنصري الحدّ، والثانية بين الماهية وذي الماهية. فلولا الوحدة بين الجنس والفصل على مستوى الحدّ، وبين المادة والصورة على مستوى الماهية، لما كانت هذه ولا تلك. وهذه الوحدة بين مكوّني الوجود ومقوِّمَي الماهية هي التي تصنع المعنى المترتب عليهما كمعنى الإنسانية الذي يتكوّن من اجتماع الحيوانية والعقل. لكن لكي يكون للماهية معنى لا بد لها أيضاً أن تكون مطابقة للموجود الذي هي ماهية له، لأنه «لو لم تكن كلّيات الشيء الذاتية هي الشيء المفرد بعينه لما كانت ماهية الشيء هي الشيء، فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلاً هي الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة، حتى لا يكون هٰا هنا معقول أصلاً لشيء من الأشياء»؛ أو بعبارة أخرى، «لو كانت ماهيات الأشياء ليست هي والأشياء واحدة بذاتها» لما كان لنا علم ولا معرفة.

وبحكم ضمان الوحدة للعلم وللوجود معاً فقد ارتقى البحث عنها إلى مرتبة

الواجب الفلسفي. ويتخذ هذا الواجب عدة تجليات وأسماء، فهو أحياناً بحث عن الربط والتركيب على المستوى الطبيعي، وأخرى بحث عن الحمل والمطابقة على المستوى القولي، وثالثة عن النسبة والإضافة على المستوى الوجودي، ورابعة عن الاتصال والاتحاد على مستوى التجربة الميتافيزيقية... الخ. والبحث عن هذه التمفصلات الوحدوية بين الأقوال والأشياء والأعراض هو، في حقيقة الأمر، بحث عن عللها المحدِثة والمقوِّمة. وهذا هو معنى القول بأنه خارج الوحدة لا وجود للوجود ولا للماهية ولا للمعرفة. ففي عالم الانفصال والغيرية، عالم الطلاق البائن بين الأشياء، لا مجال للعلم وللحكم بأن هذا الشيء موجود لذاك، وهذا الشيء مسلوب لذاك. ومن أجل ذلك كان واجب البحث عن الوحدة واجباً للبحث عن المعنى والنظام.

٦ ـ الواجب النقدي والجدالي:

ما يميّز الواجبات أو الأفعال الخمسة السابقة هي أنها واجبات إيجابية في الغالب: إنها تسعى إلى تقسيم دلالات أسماء الموجودات للبحث عن الدلالة المتقدمة فيها لاستعمالها للخروج بموقف وسط من التباس الدلالة التي تثيرها الأقوال المتعارضة تمهيداً للحصول على معرفة برهانية أساسها الوحدة والنظام.

لكن لكي تكتمل أفعال صاحب الفلسفة عليه أن يعزّز واجباته الإيجابية بواجب سلبي هو واجب النقد والمناقضة والردّ. إن تحليل المبادىء وفرزها وتنظيم العلاقة بينها وممارسة النقد عليها للتأكد من قدرتها على التفسير هو من باب المهام الداخلية لصناعة الفلسفة. ولكن لهذه الصناعة أيضاً علاقات بصناعات أخرى منافسة لها أو تناصبها العداء أو تنكر عليها وجودها. ولذلك كان على الفيلسوف أن يقوم بأعباء الدفاع عن وجود الفلسفة وضمان استمرارها في وجه خصومها الذين يموّهون الحق أو يكابرون عليه أو يحرفون مسالكه نحو مآرب بعيدة عن روح الحكمة والفضيلة. إن التصدي لمعاندي وجود الخطاب الفلسفي ومناظرة نُفاة المبادىء ومقارعة الذين يستعملون المبادىء أو الخطاب الفلسفي لأغراض الغلبة والسلطان أو لنصرة عقيدة سياسية أو كلامية، قُلت إن واجب التصدي لهؤلاء كان واجباً عزيزاً على ابن رشد. فالمشاغبون على العلم والفلسفة من جدليين وسفسطائيين ومتكلّمين وغيرهم لن يتوانوا عن النيل منهما حتى يجهزوا عليهما، ولذلك وجب الرد عليهم ومقارعتهم بالحجة وإفحامهم بالبرهان.

إن على الفيلسوف أن لا يركن إلى تأمّله، ويستسلم لسعادة البحث في الموجودات الشريفة والعلل القصوى، بل عليه أن يقوم بأعباء الدفاع عن الفلسفة ومواجهة خصومها المقنّعين والسافرين على السواء. إن الدفاع عن قيمة الفلسفة

وجدواها بالنسبة للمدينة وبالنسبة للجنس البشري عامة هو جزء صميمي من الممارسة الفلسفية، لأن نصرة القول الفلسفي هو نصرة للحق في ذاته، ونصرة للإنسان كقيمة عليا، نصرة لحقّه في التفكير بموجب عقله، لا بسبب عقيدة أو ولاء، أو بسبب مجاراته للجمهور. بعبارة أخرى، إن نصرة النظر الفلسفي هو ترجمة للرغبة في الانفلات من الزمن ومن التاريخ ومن السلطة مهما كانت طبيعتها دينية أو دنيوية. فالفلسفة هي «أحد موجودات العالَم»، والذود عنها هو مسؤولية انطولوجية على عاتق الفيلسوف.

وتقديراً منه لأهمية هذا الواجب، اعتبره ابن رشد جزءاً ثالثاً من هذا العلم، إذ «لمّا كان القدماء قد قالوا في مبادىء الموجودات آراء كاذبة ووجب عليه مناقضتها، لزم أن يكون هذا كالجزء الثالث من هذه الصناعة. فصارت أجزاء هذا الكتاب ثلاثة: جزء في المبادى الأُول للموجود بما هو موجود، وجزء في لواحق الموجود بما هو موجود، وجزء الآراء الكاذبة التي قيلت في مبادىء الموجود» **(تفسير ما بعد الطبيعة)**. ومن أجل تعزيز هذه المهمة النقدية أردفها بواجب آخر اعتبره **جزءاً خامساً** لهذه الصناعة: «ولما كانت هذه الصناعة أيضاً هي المتكلفة بالرد على من يرفع النظر ويجحد مبادئه، صار هذا الجزء كأنه جزء خامس لها».

ولكن من هم المقصودون بواجب الرد عليهم؟ نعثر على إجابة لابن رشد على هذا السؤال في **شرح السماء والعالم**: «وينبغي أن تعلم أن من تعوّد [هذا] النحو من التصور والتصديق الذي يستعمله **المتكلمون** من أهل ملتنا، إنه يعسر عليه أو لا يمكنه الاعتراف بهذه المقدمة وأمثالها، وذلك أنهم يرون أن الأشياء كلها جائزة، وأنه ليس ها هنا شيء ضروري، وهؤلاء فصاحب الحكمة الأولى هو الذي يتكفل بالرد عليهم، كما يتكفل بالرد على جميع **السفسطائية** الذين حكمتهم في جحد المبادىء الأولى وإبطال الحكمة».

ولأغراض بيداغوجية قائمة على نظرية الأضداد يفضّل ابن رشد تقديم براهين المخالفين «لأن حجج المخالفين هي أضداد لحججنا، والضدّ لا بد أن يكون أوضح عند اقتران ضده به، ولا سيما إذا ورد على أبصارنا وأذهاننا الضد الأشرف بعد الأخس، فإنه يتضح عند ظهور الأشرف اتضاحاً أكثر... وإنما قُلنا إن برهاننا يكون أظهر عند السامعين إذا أَبطلنا حجج المخالفين لنا، لأنه من المعلوم بنفسه أنه إذا قال إنسان في شيء ما إنه كذا، أو إنه ليس بكذا، وأتى عليه ببرهان، ولم يذكر مع هذا الحجج المخالفة له ولا إبطالها، إن قوله يكون أضعف، أعني برهانه على ذلك الشيء عند السامعين». وبالرغم من أن ابن رشد جعل أجزاءً من مقالات بعينها من **كتاب ما بعد الطبيعة** تقوم بهذين الواجبين الجداليين، فإننا نجدهما في الحقيقة منتشرين في كل مقالات الكتاب المذكور.

٧ ـ واجب التأويل والشرح:

لقد تكلمنا في فقرة الواجب الدلالي عن فعل آخر يتعلق بمعاني الأسماء غير فعل تنويع الدلالات هو فعل **التأويل**. لقد كان الفعل الأول يخصّ النصوص الفلسفية، أما فعل التأويل فيخص النصوص الشرعية في حدّ ذاتها أو في علاقتها بالنصوص الفلسفية، لأن الذي حركَ ابن رشد إلى الدعوة إلى واجب التأويل هو من جهة وجود آيات متشابهات في النصوص الشرعية، ووجود تناقض أحياناً بين ظاهر بعض هذه النصوص والنتائج التي توصل إليها الإنسان بالبرهان من جهة ثانية. من هنا يبدو أن القصد من وراء الدعوة إلى وجوب التأويل كان هو إثبات معقولية الموجودات الشرعية.

ومن أجل ممارسة التأويل البرهاني قضى ابن رشد بوجوب معرفة صناعة المنطق باعتبارها صناعة محايدة لا علاقة لها بالملل والأمم والأزمنة، وباعتبارها صناعة فعّالة موصلة إلى المعرفة اليقينية. لكن ممارسة التأويل البرهاني على الشريعة يقتضي أيضاً وجوب معرفة الموجودات الطبيعية كما هي والتعرّف على أسباب ظواهرها تحضيراً للتأثير عليها. لقد كان واجب فتح العقل على الموجودات غير الشرعية أمراً حيوياً بالنسبة لابن رشد، حيث أنزله منزلة الواجب الشرعي، لا سيما وأنه يؤدي إلى معرفة الصانع. وهذا ما حدا بابن رشد إلى وصف أعداء التأويل الشرعي والفلسفي بالخروج عن حقيقة الشريعة، لأن من يمنع التأويل والمعرفة على من هو أهل لها، هو كمن يمنع معرفة الله حق المعرفة. ومن الواضح أن لهذا الواجب صلة بواجب الدفاع عن العقل والنظر العقلي المستقلّ عن الشريعة، لأنّ الدفاع عن حق التأويل جاء في سياق معارضة نُفاة العلّية عن الطبيعة والضرورة عن المعارف العلمية، كما جاء في سياق مناهضة منع بعض المتكلّمين والفقهاء للبحث العقلي في الطبيعة، أي منع المعرفة العلمية.

لكن أبا الوليد ـ كما هو معروف ـ دافع عن واجب التأويل فقط بالنسبة للفلاسفة وحدهم دون غيرهم. وهذا ما حدا به إلى تطويق هذه الممارسة بقاعدتين سلبيتين متلازمتين هما: قاعدة التحريم وقاعدة الكتمان. فمن جهة حرم ابن رشد على العامة مزاولة التأويل لعدة أسباب أهمّها يرجع إلى عدم حيازتهم لشروط الممارسة الفلسفية الثلاثة وهي «ذكاء الفطرة... والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية»؛ ومن جهة أخرى، وتبعاً لما سبق، فرض على الراسخين في العلم كتمان ما توصلوا إليه من معرفة علمية على العامة. وقد كان صارماً في حكمه هذا إلى درجة أنه كان مستعداً لوصف من يقوم بإفشاء نتائج المعرفة العلمية بين الناس بالكفر: «وإنه إن صرح بشك في المبادىء الشرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصادّ عن سبيلهم، فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر» (**تهافت التهافت**). بهذا النحو يكون القاضي ابن رشد قد طوّق الجمهور

بتحريم مزدوج كيلا يتجاوز الظاهر من المعاني إلى الباطن، أو يتخطى مجال الخطابة والجدل والشعر إلى البرهان، ومجال الرمز إلى مجال المعرفة.

أما **الشرح** فيدخل في دائرة واجب شكر المحدثين للمتقدمين، إذ هو الكيفية التي يعبّر بها المحدثون عن محبتهم للأوائل، منزلين إياهم منزلة الآباء لأنهم ولدوا أنفسهم الولادة الروحية التي هي أعزّ من الولادة البيولوجية. وكما مرّ بنا، فهو لا يفرق في شكره بين المتفقين والمختلفين معه: «ليس ينبغي أن نقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علمونا آراء صادقة وهم الذين رأينا مثل رأيهم، بل ومن لم نرَ رأيه؛ فإن هؤلاء أيضاً بما قالوا في الفحص عن الأشياء [أ]خرجوا عقولنا [من القوة إلى الفعل] وأفادونا بذلك القوة على إدراك الحق». ومع ذلك فقد حظي أرسطو عنده دون غيره من المتقدمين بمكانة لا تُضاهى بين البشر «لأنه الذي كمل عنده الحق»، ولذلك كان شكره الخاص لأرسطو يتمثّل في «العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس». وهنا نلاحظ أن ابن رشد لم يضع حدوداً لمتلقي «الشرح» الفلسفي، كما فعل بالنسبة لتأويل الشريعة، مما يعني عندنا أن أمر تحريم إفشاء المعرفة للجمهور كان يخصّ فقط المعرفة المتعلّقة بالعقيدة لا المعرفة بعامة؛ فمعرفة العلوم الوضعية، أي معرفة الموجودات غير الشرعية، لم يكن يضع حدوداً لها فيما يبدو.

* * *

لقد رأينا الواجبات الأساسية التي يراها ابن رشد ضرورية لوجود الصناعة الفلسفية. ويبدو لنا من هذه القراءة أن الفعل الفلسفي لا يرجع إلى ممارسة واحدة، بل تتضافر فيه عدة أفعال دلالية وقولية وتأصيلية وتنظيمية وتوحيدية ونقدية وتأويلية وتفسيرية. وهذه الممارسات تعطي للفعل الفلسفي أبعاده المتعدّدة، إذ كل واجب من هذه الواجبات يتجه إلى بُعد معين من الوجود الفلسفي؛ فالواجب الدلالي يتجه نحو الأسماء، والواجب التأصيلي نحو المبادىء والعلل، والواجب القولي يتجه نحو المذاهب والأقوال المتعارضة، والواجب المعرفي ـ الانطولوجي يتوجه إلى الموجود بما هو موجود للوقوف على كنهه ومعناه، والواجب الوحدوي يواجه نظام الوجود، أما الواجبان التأويلي والتفسيري فيواجهان النصوص الشرعية والفلسفة والعلاقة بينهما. باختصار، إن الممارسة الفلسفية شاملة كشمول موضوعها الذي هو الموجود بما هو موجود.

الفصل السادس

مفارقات التفسير عند ابن رشد: من التطابق مع النصّ إلى الانفصال عنه

وصف ابن الآبار ابن رشد بقوله: «وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية»، **تكملة الصلة**.

مقدمة

الغرض من هذا القول النظر في ظاهرة التفسير عند ابن رشد وتعقّب أسبابها وغاياتها. ذلك أن ممارسة التفكير اتخذت عند ابن رشد في غالب الأحيان طابع «التفسير»، فكل عمل من أعماله هو تفسير على نحو مباشر أو غير مباشر لأمّهات النصوص الفلسفية والعلمية والطبية والأصولية والفقهية والسياسية التي كتبها كبار الفلاسفة الأوائل أمثال أفلاطون وأرسطو وجالينوس والإسكندر وبطليموس، أو كبار «المحدثين» من الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة... الخ.

وقد مارس أبو الوليد فعل «التفسير» من خلال أجناس أربعة على الأقل: الشروح والتلاخيص والجوامع والمقالات أو الرسائل، هذا عدا **تهافت التهافت** الذي نعتبره أحد أجناس التفسير بجهة ما. ومع ذلك، أي بالرغم من طغيان «التفسير» على جلّ كتاباته، فإن قاضي قرطبة وطبيب مراكش استطاع بهذا الجنس من الممارسة القولية أن يحقق لنفسه مكاناً خاصاً في تاريخ الفلسفة. فكيف تحوّلت الرغبة في المطابقة مع النصّ إلى الانفصال عنه وتكوين فكر مستقل عن الفكر المشروح؟

هناك من يعزو مسؤولية «الانفصال» عن النص أو «القطيعة» معه للزمن وما يتبعه من تراكم معرفي ومؤثرات آتية من خارج النص. ولكننا وإن كنا لا ننفي قيمة النظرة التطورية في فهم ألوان أخرى من الممارسة الفكرية، فإننا نعتبرها غير لائقة لفهم طبيعة الكتابة كما كان يمارسها ابن رشد. فممارسة ابن رشد لم تكن ممارسة معرفية بل كانت ممارسة دلالية، أي أنها لا تدخل في نطاق علاقة فكر بواقع، بل في إطار علاقة فكر

بسلطة صاحب النص، في إطار علاقة أسماء بدلالات داخل نصّ بعينه.

أكثر من ذلك، إن جهة النظر التفسيرية لا تتعارض فقط مع النظرة التكوينية، بل وأيضاً مع النظرة النسقية مما يجعلها بعيدة عن النظرة البرهانية التي كثيراً ما نادى بها أبو الوليد. لذلك بتنا أميل إلى تأويل ظاهرة الانفلات من النصّ أو الانقلاب عليه أحياناً بما يفرزه فعل «التفسير» نفسه من أدوات ومناسبات، وأقصد بذلك أن عملية الابتعاد عن النصّ هي عملية داخلية من خلال النصّ، أي من خلال طبيعة الدلالة التي يضفيها الشارح على بعض المفاهيم المركزية المستعملة في حقل من الحقول الفلسفية أو العلمية، ومن خلال دينامية المفاهيم المتحولة من دلالة إلى دلالة مضادة.

إن محاولة الوقوف على البواعث التي دعت ابن رشد إلى تبنّي «جنس الشرح» للتعبير عن نظرته إلى الوجود، ومحاولة رصد اللحظات التقابلية والمقولية التي يتحوّل فيها الشرح نفسه إلى أداة للانفصال عن النصّ المشروح هي القصد الأوّل من هذا القول. وقبل تناول المطالب المتعلّقة بموضوعنا هذا يجدر بنا أن نقدّم تعريفاً لفعل التفسير.

١ ـ نحو تعريف فعل التفسير

النصّ هو أحد كائنات العالم، يجري عليه ما يجري على كل موجود. وأول ما يجري عليه هو أنه كائن واحد ومتعدّد في الوقت نفسه؛ واحد بالقصد الواحد، ومتعدد بدلالاته المحتملة وإضافاته وأوضاعه المتجددة. وهذا ما يجعل بعض النصوص الهامة، والتي أسميتها في مناسبة سابقة نصوصاً فعّالة، تثير موجة من التفسير لا تنقطع، مما يجعل هذه الوحدة تتعدد عبر التاريخ[١].

والتفسير جنس أدبي طبع وأرّخ لحقبة طويلة من الزمن الفلسفي امتدت من العصر الهلّنستي إلى مشارف العصر الحديث. وإذا كنا مسبقاً لا ننتظر من التفسير أن يخرج عن إطار النصّ المفسَّر، فإننا مع ذلك نلفي أن هذه الممارسة كانت مناسبة ثمينة لكبار المفسّرين لتقديم رؤى ميتافيزيقية متميّزة عن النصّ.

والتفسير كما يدل عليه اسمه شرح وتوضيح للنصّ من أجل تعليمه للآخرين، أو أنه ممارسة قولية لإظهار مكنون النصّ. ولذلك فهو يفترض منذ البداية ضرباً من التبني للنصّ المشروح وللمذهب الساري فيه. **التفسير إذن لصيق بنص فعال**، ومن ثم تكون العلاقة به علاقة فعل **بانفعال**. لكن التفسير في الوقت نفسه ليس متابعة عقيمة للنص، أو مجرد مسلك تبليغي بيداغوجي من بين عدة مسالك، بل إنه يحمل رؤيا فلسفية تفسّر

---

(١) انظر مقالنا «النص المتصل والتفسير»، في **دلالات وإشكالات**، م. س.، ص ٢٧ ـ ٣٢.

اختيار المفكّر للتفسير دون غيره من الأجناس الأدبية كأسلوب لقراءة العالم. والتفسير أيضاً بحث عن نظام النصّ، وتبرير لترتيبه، ودفاع عن دعواه.

لكن التفسير مرتبط كما قلنا بالتعليم، وهذا ما يفسّر وجود أجناس متعددة له تناسب مرتبة التعليم ونوع الجمهور الموجّه إليه ذلك. ومن هنا يمكن القول بأن التفسير بطبيعته مضاد للنقد، ومع ذلك فإنه قد يفاجئنا بلحظات نقدية مشرقة تَعِد بتحولات مذهبية هائلة. وهذا ما حدث فعلاً لابن رشد، حيث كان يستغل تفسيره للهروب من النص المفسَّر وتوجيه نقد أساسي لابن سينا مثلاً بصدد عرضية الواحد والموجود أو بصدد طبيعة البرهان في الفلسفة، أو للأسكندر بصدد طبيعة المادة الأولى أو مادة العقل الهيولاني، أو للفارابي بصدد جملة من التقنيات الآلية لعلم المنطق، أو لابن باجة بصدد نظرية العقل.. الخ. التفسير، من جهة أخرى، تعبير عن رغبة في الاقتراب أكثر من النص، لكن هذه الرغبة الجامحة قد تجعل الشارح يبتعد عنه أكثر. إن مشكلة التفسير في رأينا تكمن في اسمه، وإلاّ فإن كل كتابة وكل قول هو تفسير، وكل نصّ هو حجاب لنصوص أخرى، وكل كاتب هو مفسّر بجهة من الجهات. إلاّ أن بعضهم يعلن ذلك بصراحة وشجاعة، وبعضهم يخفي ذلك تحت قناع الرغبة في التجاوز والإبداع كما فعل ابن سينا.

من جهة أخرى، التفسير بحث عن المعنى الموجود داخل النص، إنه ممارسة دلالية، وهي تلك الممارسة التي تربط الأسماء بموضوعاتها، وبأسماء مجاورة لها، وبتاريخ الدلالات المتراكمة في وعاء الأسماء. وهذا الربط بين الأسماء والموضوعات والتاريخ الدلالي يكون بالتساؤل عما إذا كانت الأسماء تدلّ دلالة تواطؤ في الاسم والماهية، أو دلالة اشتراك في الاسم دون الماهية، أو أنها تدلّ دلالة تقديم وتأخير أو دلالة تناسب. إن التفسير هو محاولة لفهم النص عن طريق إنتاج أشكال متباينة من المطابقة بين الأسماء والموضوعات الموجودة في النص. معنى ما سبق أن التفسير باعتباره ممارسة دلالية لا يوجد إلاّ على مستوى النصّ، لا على مستوى الواقع، بخلاف «الممارسة المعرفية» التي هي رغبة في معرفة الأشياء والواقع عن طريق قضايا وأحكام وأطروحات ونظريات، أي أنها بحث عن ضروب التطابق بين الأقوال والأشياء من أجل الوصول إلى **الحقيقة** لا إلى **المعنى** كما هو الأمر بالنسبة للممارسة الدلالية.

وعندما نقارن بين الفعل التفسيري والفعل الفلسفي نجد ضرباً آخر من التقابل. ذلك أن التفسير هو كما قلنا رغبة في فهم النصّ أو إعادة بناء دلالته، أو توجيه هذه الدلالة نحو غرض معين، انطلاقاً من الرجوع إلى الأسس التي قام عليها النصّ، لا إعادة النظر فيها وتقديم البديل لها. في حين تبدو الفلسفة محاولة لإعادة النظر في الأسس عن طريق تغيير دلالتها وإعادة ترتيب نظامها. ومن هذه الجهة كان فعل التفسير

مضاداً لفعل الفلسفة: فالتفسير هو فعل الحفاظ على الأصول، والتفلسف هو فعل البحث عن الأصول واستكشافها أو بالأحرى استحداثها لبناء نصّ جديد. أعني أن فعل التفلسف هو فعل لـ «الخلق» وفعل التفسير هو فعلٌ لـ «حفظ» الخلق. وشتّان بين فعل الخلق وفعل الحفظ، ولو أن الفكر الوسطوي كاد أن يجعلهما من مرتبة واحدة. ومع ذلك، يُمكن العثور على نقاط تماسّ بين «الممارسة الفلسفية» و«الممارسة التفسيرية»، فهما معاً يشتركان في كونهما ليستا ممارسة معرفية، وإنما ممارسة تساؤلية وتشكيكية، شأنهما في ذلك شأن الممارسة الفنية.

والتفسير أيضاً هو **حل للشكوك**. فقد كان ابن رشد مثلاً يعتقد أن أرسطو حلّ كل الشكوك التي وضعها تاريخ الفلسفة السابق عليه والمعاصر له، فجاء قوله كما كان يظن مطابقاً للوجود. ويصف ابن رشد الفرق بين أرسطو والسابقين عليه بالتعارض بين «توهم الشيء» و«الوقوف عليه»، بين ملاحظة الحق والوقوف عليه: «يريد بهذا القول أن يبيّن أن ما قاله القدماء في حل الشك الواقع لهم في أمر الكون إنما **لحظوا** فيه طبيعة الهيولى لحظاً ضعيفاً، وأنهم راموا حله من قبلها، إلاّ أنهم توهموها توهماً من غير أن يقفوا على حقيقتها، ولكنهم كلهم أمّوا طبيعتها، **كأن طبيعة الحق دفعتهم إليها**»(٢). إن التقابل بين «اللحظ» أو «التوهم» و «الوقوف» على الحقيقة يفسّر كل تاريخ الفلسفة لدى أبي الوليد: إنه القدرة على تحويل التوهم واللحظ والحدوس الفكرية الأولى إلى حقيقة واضحة مبرهن عليها.

وعلى غرار أرسطو أراد ابن رشد أن يحلّ كل الشكوك، لكنها كانت في الغالب شكوكاً من **الدرجة الثانية**، أي تلك التي توهمها التفسير اللاحق على أرسطو. فكان تفسيره تعبيراً عن رغبته في التطابق مع النص والرجوع بالتاريخ الفلسفي والعلمي إلى لحظته الأصلية، لحظة أرسطو. وبهذا النحو يكون ابن رشد نافياً للتاريخ، لأن تاريخ الفلسفة اللاحق على أرسطو هو تاريخ تقهقر وعودة إلى طرح الشكوك على أقوال المعلم الأول، هذا الطرح الذي هو شهادة على انعدام الحذق في الحكمة. ولكننا نلاحظ أن ابن رشد نفسه لا يتهيب أحياناً عن **وضع الشكوك**، لا سيما عندما تكون النصوص التي يشرحها صعبة كمقالتي الزاي واللام أو **ككتاب السفسطة**: «وقد رأيت الأجود أن نلخص ما يقوله الاسكندر في فصل فصل منها [مقالة اللام] بأوضح ما

---

(٢) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٣، مقالة اللام، ص ١٤٤٣: ٧ ـ ١٤٤٤: ٣؛ كما نقرأ عن هذه المقارنة بين أرسطو والسابقين عليه: «**وطبيعة الحق هي التي ألجأت القدماء أن يكونوا كلهم قد قاربوا المادة**، وكأنه أتى بهذا شاهداً على ما أثبته من أمر المادة، وذلك أنه لم يقف على حقيقتها أحد قبله، وإنما كانوا **يلحظونها لحظاً ضعيفاً**، بمنزلة من يبصر الشيء من بعده» م. ن.، ص ١٤٤٦: ٧ ـ ١٠.

يمكننا وأوجزه، وما كان لثامسطيوس في ذلك من زيادة أو شك أتينا به، وكذلك نذكر نحن أيضاً ما كان عندنا من **زيادة وشك**»[٣].

٢ ـ ظاهرة التفسير وأسباب هيمنتها على عقل ابن رشد

التفسير ليس عملاً مجانياً، عملاً مكرراً لا يضيف شيئاً إلى النص المشروح وإلى نظام المعرفة الموجودة فيه، بل إنه يضيف إلى معرفة الإنسان صياغات جديدة للمسائل المطروحة وإضاءات متنوّعة للجوانب الغامضة من المعرفة المتداولة. ولذلك نجد أن الشرح الواحد لا يغني عن القيام بشروح أخرى متتابعة له لا تتفق فيما بينها خاصة في الرؤية. بل أكثر من ذلك، إن الشرح عمل جدي ومسؤول ينطلق عند كل شارح من رؤيا محدّدة للكون، ومن استراتيجية معيّنة للشرح والتلخيص والتقاط الضروري واليقيني من النصوص. ويتجلى هذا بشكل واضح عند ابن رشد، فقد تضافرت على الأقل أربعة عوامل جعلته يختار فن الشرح دون غيره وهي: تصوره الانطولوجي والأينولوجي للفلسفة، وتصوره الأزلي للعالم، وإيمانه بكمال الفلسفة عند أرسطو، وأخيراً إيمانه بوجود غموض دلالي متأصل في أسماء الفلسفة.

٢ ـ ١ ـ تصوّر ابن رشد للفلسفة: نذهب إلى أن أهمّ الأسباب التي دفعته إلى تفضيل أسلوب الشرح في الكتابة والتفكير هو تصوره الخاص للفلسفة باعتبارها **علماً** يحتمل الصدق والكذب، وباعتبارها حقاً **مطابقاً** للوجود، وليس اقتراباً منه بقدر الطاقة البشرية وبقدر تسمح به المناهج المستعملة في زمن معين، وأخيراً باعتبارها واحدة لا تتعدد ولا تختلف، وإلا كان للحكمة ضد وللحق ضد، وهو أمر مخالف للمنطق والوجود[٤]. لقد وضع ابن رشد الحكمة في مقام الوجود، وفي مقام المبدأ، وفي مقام الشريعة، لا في مقام أعراض الوجود، لذلك كان من المحال أن يحصل فيها الاختلاف والمغايرة والتضاد. فالحق لا يضاد الحق، وإنما يوجد الاختلاف فيما قبل الحكمة. إن الحكمة هي الوجود قولاً، ولا يجوز أن يختلف فيها اثنان لأنها لا تختلف مع الوجود. ومن هذه الجهة كانت الحكمة برهانية، وكانت الحكمة شريعة الفلاسفة.

٢ ـ ٢ ـ التصوّر الأزلي للعالم: ويمكن أن نرد ظاهرة هيمنة التفسير على فكر ابن رشد إلى تصوّره الخاص لمفهوم الأزلية في الكون. ذلك أنه إذا كان العقل التفسيري يعبِّر عن إيمان بامتناع التجاوز في النظر الفلسفي، أي بعدم خضوع هذا الأخير للزمن،

---

(٣) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، ص ١٣٩٤: ٨ ـ ١٣٩٥: ٢.

(٤) عن استحالة وجود ضد للحكمة انظر مقالنا «حضور كتاب **ما بعد الطبيعة** في كتاب **فصل المقال**» في مجلة **دراسات عربية**، السنة ٢٨، العدد ٢، (١٩٩١)، والمعاد نشره ضمن **تحوّلات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥، ص ١١١ ـ ١١٢.

فإن معنى ذلك أنه ينطلق من مبدأ ثبات الأنواع وأزلية فعل الكون والفساد الذي يضمن النظام والبقاء. والحكمة، بوصفها أحد أجناس الوجود، خاضعة هي الأخرى للثبات والأزل، أي أنها جنس قولي واحد ثابت لا يُمكن أن يكون أو يفسد في جوهره وماهيته. لكنها يُمكن أن تتغير على مستوى المقولات العرضية الأخرى، كالتغيّر في مقولة الكمّ الذي يتجلّى في الزيادة والنقصان الدلالي، وفي الكيف وهو الاستحالة التي تطرأ على الاسم فينتقل من دلالة إلى أخرى. وهذا التغيّر في ما عدا الماهية هو ما يمكن أن يُسمى بالشرح والتفسير.

وقد تسمح لنا علاقة النصّ بالتفسير بتشبيهها بالنظرة الكوسمولوجية التي تبناها ابن رشد. هكذا تكون الحكمة ـ أي الفلسفة الأرسطية ـ هي موضوع أو هيولى التغيّرات الفلسفية، أي أن التغيّرات تتلاحق على مادة أو موضوع غير قابل للتغيّر. أو بعبارة أخرى، التغيّرات التي تلحق الفلسفة هي نتيجة للتقابلات والضديات التي تجري على ساحة المقولات العرضية كمقولات الكيف والكم والفعل والانفعال والإضافة والزمن، لا في مقولة الجوهر، لأن جوهر الحكمة واحد ولا يمكن أن يناله التغيّر أو الفساد.

فالاختلاف، إذن، يمكن أن يكون حول أرسطو وفي داخل المكان الأرسطي لا خارجه، أي أن الاختلاف هو في «كيف» نفهم أرسطو، و «مقدار» حذقنا في تبيّن مقاصده، أو في «موقعنا» الذي ننظر منه إلى نصه، أو في «انفعالنا» بفكره. أما أرسطو نفسه فثابت. فهو المحرّك الذي لا يتحرك، ولكن الآخر الشارح يتحرّك نحوه بفعل المحبة والشوق، فيحدث ما يسمى **الخلق المستمر**، أي **حفظ** الفلسفة من خلال شرحها. ومن التبعات الإيجابية لهذه النظرة الاعتقاد باستحالة اختفاء الحكمة وزوالها بالمرة من تاريخ الوجود والإنسان ما دام النوع البشري باقياً لا يفنى. فالشوق إلى الحكمة محفور في بنية العقل البشري. هكذا يتجلى لنا كيف أن النموذج البيولوجي ذا الطابع الأزلي كان من بين العوامل التي وقفت وراء هذه النظرة إلى الفلسفة باعتبارها قولاً غير قابل للتجاوز على مستوى الجوهر.

٢ ـ ٣ ـ عقيدة الكمال: ونستخلص مما تقدّم أن التفسير قائم على عقيدة الكمال، فالقدماء كانوا أكمل الناس، ولذلك لا يبقى أمام المحدثين من خيار سوى شرح أعمالهم وإيضاحها للناس. لننصت إلى ابن رشد وهو يمدح أرسطو بالعبارات المشهورة: «وأما هو [أرسطو] فقال في كل هذه قولاً تاماً وحلّ كل الشكوك في ذلك»[٥]، وأن «رأيه هو الرأي الذي تنفصل عنه جميع الاعتراضات، وتنحلّ به جميع

(٥) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، ص ١٧٢٨ : ٢ ـ ٣.

الشكوك الواقعة في المبادئ»[٦]، ولذلك فهو يطالبنا أن نجزل له الشكر لأنه الذي كمل عنده الحق: «وإذا كان هذا واجباً على أرسطو مع قلة ما كان عند مَن تقدّمه من معرفة الحق، وعِظَم ما أتى به من الحق بعدهم وانفرد به حتى إنه الذي **كمل عنده الحق**، فكم أضعاف. . . ما يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه. وشكره الخاص به إنما هو **العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها** لجميع الناس»[٧]. ونفهم من هذا أن اعتقاد الكمال في أرسطو كان وراء نشأة **أدب احترام الأوائل**، الذي صار في القرون الوسطى نوعاً من العبادة. ولعل عدوى الإعجاب بأرسطو انتقلت إلى ابن رشد من الاسكندر الذي يقول: «إنّا إنما اعتمدنا رأي هذا الرجل من بين سائر الآراء لأنّا وجدناها أقلها شكوكاً، وأبعدها من أن توجد فيها أشياء متناقضة»[٨]. من هنا يتبين أن الاعتقاد في كمال العلم الأرسطي، طبيعياً كان أم إلهياً، كان وراء قناعة ابن رشد بفعالية التفسير، والتصدي لكل بادرة نقدية تصدر عن المفسّرين تجاه المعلم الأول.

٢ ـ ٤٠ ـ الغموض الدلالي: يُمكن اعتبار البواعث السابقة على أنها توجد «خارج النصّ» بمعناه الضيق، وأنها أكثر اتصالاً بعلاقة الشارح بالفلسفة ومنتجيها. أما عندما ننظر إلى النصّ في ماديته النصيّة، فقد تتراءى أمامنا أسباب أخرى تتعارض في الظاهر مع ما سبق إقراره. فقد بدا لنا في السابق أن التفسير هو علامة على **تقديس لامتناه للأوائل**، إلا أن ممارسته الفعلية هي في جوهرها اعتراف بحدود الأوائل على مستوى وضوح دعاويهم ومذاهبهم. لقد ذكرنا أن «الكمال» هو الذي حرّك الشرّاح على القيام بشرح نصوصهم، لكننا عندما نتعقب الأسباب المباشرة لقيامهم بفعلهم هذا فسنجدها تنمّ عن وجود «شعور» لاشعوري بعدم كمال النصّ، كالغموض والتناقض والصعوبات والشكوك والإضمار. . . وغير ذلك. وهذا معناه أنّ أيّ كتابة هي بطبيعتها ناقصة، وأنها تستدعي على الدوام قارئاً جديداً يستمر بها ومعها من أجل إعادة تركيبها وإخراج مكنونها. هذا علاوة على أن العودة إلى نصوص القدماء والعمل على تشذيبها وتنقيحها والمناظرة حولها هو اعتراف بحدود العقل ـ القول البشري حيال الموجود، أياً كان هذا العقل.

من ناحية أخرى رأينا كيف أن التفسير ينشأ عن رغبة في حلّ الشكوك المترسبة في النصوص الموروثة عن قصد أو عن غير قصد، أو عن رغبة في حلّ الشكوك التي يضعها الشارح نفسه في وجه النصّ. والشك معناه وجود **غموض في الدلالات**،

(٦) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، ص ١١٧٧ : ٢ ـ ٤ ؛ انظر أيضاً **تلخيص الآثار العلوية**، تح. جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤، ص ٧٠.

(٧) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، ص ١٠.

(٨) ابن رشد، **شرح السماء والعالم**، تح. جمال الدين العلوي، و ٢٢، ٢ ظ: مخطوط ب.

وعواصة في المطالب، وتناقض في التأويلات. والشكوك بهذا المعنى هي وراء استمرار المناظرة في المطالب المطروحة: «ولذلك من آثر الفحص عن هذا المطلب، فقد آثر الفحص عن أمر ليس [بيسير]. ولذلك لا تزال المناظرة في هذا المطلب بين الناس فيما سلف وفيما يأتي إلى غابر الدهر»[٩]. والشكوك لا تختصّ فقط **بالتعارض** الموجود بين **الأقوال** فحسب، ولكنها تمتد أيضاً إلى **الموجود ذاته**، فالشك يعبّر أحياناً عن عدم تطابق بين القول والموجود، أي عدم تطابقه مع الحق. أما عن العواصة فنجد ابن رشد كثيراً ما يشكو منها فيما يخصّ بعض النصوص في حد ذاتها، كمقالتي الزاي واللام من **كتاب ما بعد الطبيعة**، ولكننا نادراً ما نجده يجعل العواصة مقصودة من قبل أرسطو كما فعل في تلخيصه **لكتاب السفسطة** حيث يقول: «فإن هذا الكتاب معتاص جداً، إما من قبل الترجمة، وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه»[١٠]. وبهذه الجهة تكون الرغبة في حلّ الشكوك هي أحد البواعث التي ألجأت ابن رشد إلى التفسير.

ومن بين دواعي التفسير أيضاً الشعور بضرورة **تفصيل** الدلالة والقول الذي يرد **موجزاً** أحياناً عند القدماء، بل إن ابن رشد يصف أرسطو أن عادته جرت على الإيجاز: «فتكون المعاني التي ذكر على هذا ثلاثة، وهي في الحقيقة خمسة، **وذلك على عادته في الإيجاز**، ويكون قوله حاصراً لها»[١١]. وقد تتصف بالإيجاز والإجمال حتى بعض الشروح التي قصدت الإيضاح والإفاضة في المعنى، كما هو الأمر بالنسبة لشرح الاسكندر على **كتاب ما بعد الطبيعة**: «فعلى هذا ينبغي أن يفهم أن مبادىء العلمين مختلفة، أعني بالجهة فقط لا بالوجود. ولذلك كان كلام الاسكندر في ذلك مشكل جداً، إلاّ أن يفصل هذا التفصيل. والإشكال الذي فيه هو الذي غلّط ابن سينا كما ذكرنا. وقد كان يجب على الاسكندر إنْ كان أراد هذا المعنى الذي ذكرناه ـ وهو الذي يظن بمرتبته في الحكمة ـ **أن يفصّل هذا القول ولا يجمله هذا الإجمال**»[١٢]. ولمّا كان التفصيل الدلالي فعلاً فلسفياً، فإن المسافة التي كانت تفصل هذا الأخير عن الفعل التفسيري تكون قد تلاشت، لأن إحدى أدوات التفسير نفسه هي التفصيل الدلالي؛ هكذا يُصبح الفعل التفسيري فعلاً فلسفياً.

ويُمكن أن ندرج الرغبة في إخراج ما بالقوة إلى الفعل ضمن فعل «التفصيل

---

(٩) ابن رشد، **تلخيص السماء والعالم**، تح. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب بفاس، ١٩٨٤، ص ٩٥.

(١٠) **تلخيص السفسطة**، تح. محمد سليم، ص ١٧٧.

(١١) **شرح السماء والعالم**، و ١٢٥ ومخطوط ب.

(١٢) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، ص ١٤٣٦: ٣ ـ ٨.

الدلالي»، ذلك أن هناك كثيراً من الحقائق والمعاني توجد بالقوة في النصّ الأرسطي أو في غيره من النصوص، وهي التي تحرّس على الشرح، أي على إخراج تلك المعاني الموجودة بالقوة إلى الفعل: «فهذه هي حال المطالب التي ينبغي أن تُطلب في هذا المعنى. وهي في كلام أرسطو موجودة، إلاّ أن منها ما هي موجودة بالفعل، ومنها ما هي موجودة بالقوة في أصله»(١٣).

٣ ـ التفسير بين المقولات والمتقابلات

يختلف مفسّر عن آخر باستراتيجيته التي يتبناها لتفسير نصّ أو مجموعة من النصوص. ولا نقصد بهذا أن الشارح يكون دائماً على بيّنة من مقاصده البعيدة التي يتوخاها من قيامه بفعل التفسير، أو أن كل مفسّر يحرّكه مشروع فكري سبق له أن بَلوره وأعلنه للناس. وإنما نعني بالاستراتيجية أن لا بد أن تكون للشارح خطة ثابتة للتعاطي مع النصوص التي يشرحها. إن هذه الاستراتيجية هي التي تميّز مثلاً شروح الفارابي عن شروح ابن سينا، وشروح هذا الأخير عن شروح ابن رشد. ونعتقد أن أي استراتيجية تفسيرية تتكوّن على الأقل من عنصرين: عنصر دلالي وعنصر قولي، أي أن استراتيجية الشارح تتحدد من خلال علاقاته المعقّدة ـ أخذاً ونقداً ـ مع جملة من المذاهب المتعارضة في تفسير مطلب من المطالب. والمنطلق دائماً هو صعوبة المسألة المطروحة. خُذْ مثلاً مسألة طبيعة المادة الأولى، أو طبيعة العقل، أو طبيعة العالم، أو علاقة الموجود بالأشياء، أو علاقة الماهية بذي الماهية... إن هذه المسائل وغيرها تتطلّب تحديد استراتيجية دلالية، أقصد: هل سيتخذ الشارح جانب الدلالة الواحدة المتواطئة، أم الدلالة المشتركة في الاسم، أم الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على جملة من المراتب الوجودية؟ وتقود الاستراتيجية الدلالية إلى الاستراتيجية القولية: هل سيقف الشارح موقفاً عدلاً بين الأقوال المتعارضة أم سينحاز إلى أحد الموقفين؟ ونحن نعرف من انتقادات ابن رشد لابن سينا بصدد طبيعة الواحد والموجود، أن الأول يأخذ على الثاني أنه اعتقد أن لإسمَيْ الموجود والواحد معنى واحداً متواطئاً، مما أدّى به إلى استحداث مذهب جديد لم يقلْ به الأوائل، وهو مذهب عرضية الواحد والموجود على ذوات الأشياء. بينما يقول أبو الوليد عن نفسه إنه مال إلى الدلالة المقولة بتقديم وتأخير، أي أنه قسم الموجود قسمته الأولى إلى المقولات العشر، بدل قسمته إلى الواجب والممكن كما فعل ابن سينا، وهو ما جعل ابن رشد يقول بذاتية الموجود بدل عرضيته. ويُلاحظ ابن رشد على أبي علي بن سينا الملاحظة نفسها في استعماله لاسم

(١٣) «مقالة في البزور والزروع»، ضمن **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**، تح. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص ٢٥٩.

المادة عند إطلاقها على الأجرام السماوية والجواهر الأرضية، وعلى اسم الشوق والخيال... الخ[١٤].

٣ ـ ١ ـ مفارقات التفسير: لكننا لا نقصد بوجود استراتيجية دلالية لدى الشارح أنها تتسم بالانسجام وتخلو من مظاهر المفارقة والتضاد. فمما تقدّم من كلامنا نستخلص وجود أوجه متعددة من التناقض في فعل التفسير، أي أن هذا الفعل قائم على بنية فكرية متوترة ذات طابع تقابلي بوجه ما. ففي الوقت الذي تتحكّم فيه عقيدة أو بالأحرى عقدة الكمال في الذهنية التفسيرية، نرى هذه الأخيرة في ممارستها الفعلية لهذا الجنس القولي تعمل على تبديد الشكوك وإزالة الالتباس ورفع قلق العبارة، وهي كلها ـ كما تقدّم من قولنا ـ علامات على خصاص وضعف في النص المشروح.

من جهة أخرى، إذا سلمنا مع ابن رشد بأن «علم الموجود بما هو موجود» علم برهاني جاء في آخر صورة له مع أرسطو، فهل تفسير ما كتبه أرسطو يدخل في باب العلم أيضاً؟ فبادىء الرأي يظهر أن فعل التفسير نفسه شهادة على عدم برهانية علم ما بعد الطبيعة، لأن التفسير اعتراف بأن النصّ المفسَّر يلفّه الغموض. والغموض يعني الاختلاف في الدلالة، والاختلاف في الدلالة يعني اختلاف الأقوال المفسِّرة لها، والاختلاف علامة على انعدام اليقين والبرهان. إذن لا شيء نهائياً في الفلسفة، وكل شيء قابل للمراجعة. هكذا بعد أن ينطلق فعل التفسير من الإيمان ببرهانية العلم ينتهي عملياً بالقول بجدليته وقابليته للتأويل والمناظرة المستمرة التي لم تزل.

وإذا كنا فيما تقدّم من قولنا قد أثبتنا أن ما يميّز الفكر الرشدي الشارح هو تعلقه **بالسلطة** العلمية باعتبارها مصدر الحقيقة والبرهان عليها، مما جعل فعل التفسير معارضاً لفعل النقد، فإنه من جهة أخرى يفتح الباب لانتقاد المفسّرين السابقين من أجل أن يثبت مشروعية تفسيره هو. هكذا يكون التفسير في أصله أداة قمع الرغبة في النقد، لكنه لا يلبث أن يتحوّل إلى أداة له.

من جهة أخرى، إذا كان بلوغ الكمال عند ابن رشد في الشرح والمعرفة هو في العودة إلى النص لا في الابتعاد عنه، بدليل تعدد تفاسيره للنصّ الواحد ورجوعه المستمر إليه، فإن رجوعه هذا إلى النصّ الأصلي كان هو المناسبة التي تجعله يتخذ حيّزاً خاصاً في فضائه، منفصلاً بذلك عن النصّ إلى حد ما وعن أسلافه من الأوائل والمحدثين من أهل زمانه[١٥].

---

(١٤) عن اختلاف النظرة الدلالية بين الرجلين، أبي الوليد وأبي علي، وانعكاس ذلك على نظرتهما الميتافيزيقية، انظر مقالنا: «الدلالة وبناء المذاهب الفكرية» ضمن **دلالات وإشكالات**، م. س.، ص ٥ ـ ١٤.

(١٥) عن تخلّيه عن تفسيره الأول إلى تفسير ثان وانفصاله عن الشرّاح انظر مثلاً: في المقالتين السابعة =

٣ ـ ٢ ـ التفسير والمقولات: كما يُمكننا أن نتبين الطابع التقابلي لفعل التفسير إذا نظرنا إليه من خلال بعض المقولات. فبالنسبة لمقولة **الجوهر**، بوسعنا أن نعتبر النص المشروح جوهراً بمعنييه الأول والثاني. فالنص جوهر مشار إليه، أي أنه جوهر بمعنى **الموضوع**، هذا الموضوع الذي تُحمَل عليه مختلف التفاسير اللانهائية، والتي يُمكن أن نعتبرها بمثابة أعراض ولواحق له. كما يُمكننا أن ننظر إلى النص بوصفه جوهراً بمعنى **الذات**، أي أن للنص ماهية وصورة ثابتة هي التي تشكّل محتواه وكنهه الداخلي غير القابل للتضاد معه. إن النصّ يتكون من عناصر وعلاقات تشكل **معنى** زائداً على تلك العناصر، أي أن ذلك التراكم الكميّ من المواد والعلاقات ينقلب إلى معنى كيفي يختلف جذرياً عن عناصره المكوِّنة له، غير أن ذلك المعنى يسمح بقراءات وأفهام مختلفة، مما يدل على أن ما هو ثابت صار متحركاً. بعبارة أخرى، إذا كان التفسير ينطلق من الاعتقاد بوجود دلالة حقة للنص لا يمكن المسّ بها، فإنه ينتهي في واقع الأمر إلى انتهاك قدسية النصّ وتعاليه، ليتمّ إدخاله في علاقة مع الزمن ومع الشارح. فيصير النص لاحقاً للمفسِّر تابعاً له بعد أن كان منفصلاً عنه متحكّماً فيه، أي يصير النصّ صيرورةً لا جوهراً ثابتاً.

وبالنسبة لمقولتَيْ **الزمن والأين**، يمكننا أن ندعي أن التفسير هو تكريس للنص في وضع متعال عن الزمن؛ إنه إحجام عن تجاوز النص إلى زمنه وزمن المفسِّر، وعن التقدم خارج النص ومكانه. لكن التفسير في واقع حاله، وبالرغم من النية الواقفة وراءه، هو تحيين للنصّ بما يُوافق مطالب المفسِّر في زمن التفسير، لأنه لولا مطلب التحيين هذا لما كان لفعل الشرح أن يكون، ولما كان له معنى. هكذا يصبح للنصّ زمنٌ بعد أن كان ذا طبيعة أزلية تحلّق به خارج الزمن.

ويُمكن أن ننظر إلى النصّ والتفسير كذلك من خلال مقولة **الفعل والانفعال**، فالتفسير انفعال، أي رد فعل يحركه النصّ، من هنا كان النص فعلاً، فيلتقي بذلك مع ما قلناه من أن النصّ صورة خالية من القوة، أي أنه إنجاز وصل إلى كماله الأخير الذي يسكن عنده. لكن النصّ، وإن كان ساكناً لا يتحرك، فهو يحرّك الشارح عن طريق تصوّر معانيه والشوق إليها. بعبارة أخرى، لا يمكن للنصّ أن يحرك هذه الحركة الدورية للتفسير إلا إذا كان نصّاً فعالاً، نصّاً ممتلئاً كاملاً. لكن الشوق إلى الاتحاد بمعنى النص وبصاحب النص يحرّكه شوق آخر هو الرغبة في استجلاء غموض النصّ الذي لا يمكن أن ينقشع على نحو نهائي وتام. فسيظل شيء من الغموض محرّكاً

= والثامنة من **السماع الطبيعي** لأرسطو ضمن **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**، تح. جمال الدين العلوي، م. س.، ص ٥٧.

لنفوس الشرّاح إلى الأبد، مما يعني أن الكمال والامتلاء ليس معناه الوضوح دائماً. لكن التفسير بدوره لا يلبث أن يتحول إلى فعل، فيصير هو نفسه موضع تفسير من قبل اللاحقين، وهذا ما يجعل الإحاطة بالشروح التي أنجزت لتفاسير ابن سينا وابن رشد عند المسلمين أو عند اللاتينيين أو العبريين يكاد يكون أمراً غير ممكن.

وبوسعنا أيضاً أن ننظر إلى النص والتفسير من خلال مقولة **الإضافة**. فالتفسير هو بجهة ما فعل لإلغاء الأنا في سبيل الآخر؛ إنه بوجه ما فعل إعطاء الكلمة لصاحب النص على حساب صاحب التفسير. لكن الشارح ينتهي إلى أن يقوّل الكاتب ما لم يقله. فهو في حقيقة الأمر لا يوضّح ما غمض من معاني الأسماء، بل يستشكل ويستغمض ما هو واضح سلفاً. هكذا ينقلب فعل الشرح إلى فعل لإثبات الأنا أمام نصّ كتبه أنا آخر، لأنه يضمر اعتقاداً بقدرة المفسِّر على أن يوضح، أي أن يعطي أكثر مما أعطاه الكاتب للنصّ. بهذا الوجه يصير المتضايفان: النصّ والشرح، المؤلِّف والشارح، موجوداً أحدهما في جوهر الآخر، لكن لا على شرع سواء، لأن النصّ هو مبدأ الشروح؛ إنه كالواحد الذي يؤسس ويقوّم العدد دون أن يكون هو نفسه عدداً. إلا أننا لو سلّمنا بأن كل نصّ هو بجهة ما تفسير، فسيكون بوسعنا أن نزعم بأن العلاقة بين الشروح والنصوص هي على جهة التعادل.

ويُمكننا أن ننظر إلى علاقة النصّ بالشرح من زاوية تقابل **الحركة والسكون**. فالنصّ حركة وصلت إلى كمالها الأخير، أو أنه فعل تام وصل إلى غايته مما يقتضي سكون حركته. لكن سكونه ـ الذي هو كماله الأخير ـ هو الذي يحرّض على الحركة والتغيّر. النصّ نهاية، لكنه تلك النهاية التي تثير البدايات؛ إنه السكون الذي يبعث الحياة. وحياة النصّ هي قراءته، تفسيره من قبل اللاحقين عليه، مما يعني أن النصّ يحيا بالحركة الدائمة، أو بالخلق المستمر، ومتى توقفت القراءة والتفسير انهار النص وفني.

من هنا كان التفسير حركة لا تبلغ تمامها أبداً، بخلاف النصّ. فالنصّ الأرسطي ما زال وسيبقى أبداً يثير ألواناً مختلفة من الشروح، وسيبقى على الدوام نصاً مُلهماً للفكر البشري. وبهذه الجهة يظهر لنا أن الخلق المستمر للنصّ، أي حفظه عن طريق التفسير المستمر، لا يتوقف على محركه الأول، بل على محركاته الثواني، على خلاف ما هو مقرر بالنسبة لموجودات العالم، التي يتوقف حفظها على المحركِ الأول، وكأن نظام الكتابة مضاد لنظام العالم. وبهذا النحو يتجلّى لنا النصّ مركزاً للمنظومة القولية التفسيرية، تدور حوله الشروح كما تدور الكواكب حول الشمس. لكن بدل أن تكون الشمس هي الحافظة لوجود الكواكب وللحياة في عالم الكون والفساد، فإن الشروح هي التي تحفظ وجود وحياة النص من الفساد. إلا أننا لو أعدنا النظر في هذه العلاقة على

ضوء مبدأ الشوق، فسيبدو لنا أن النصّ هو المحرّك لفعل الحفظ، لأن الشوق إلى النصّ هو الذي يحرّك الشراح ليخلقوا باستمرار شروحاً تحفظ النصّ الأصلي في تجاوزه.

خلاصة القول، إن طرق التفلسف عديدة، ولا يُمكن حصرها أبداً في طريق واحد، ومن بين الطرق الممكنة الشرح والتفسير. وإذا كان كل طريق مضطراً صاحبه إلى استعمال جهات النظر المختلفة المستعملة في النظر الفلسفي، وهذا ما لمسناه أيضاً في طريق الشرح، فإن ما يميّز هذا الأخير هو رجوعه إلى النصّ وإبراز قيمته في حد ذاته.

نعم، إن الشرح قد يكون في جوهره مضاداً للفلسفة، لأن هذه الأخيرة تطلب من محبها الإبداع وإعادة النظر في المبادىء والقيم والأوضاع والمنظومات والمسلمات من أجل الأفضل. لكن أليس حفظ الحكمة عن طريق شرحها وإيضاحها للناس إبداعاً، لا سيما في زمن كانت فيه الحكمة مهدّدة في وجودها في أية لحظة؟ إن لكل زمن إبداعه، وإبداع القرون الوسطى أنها حافظت على وجود الفلسفة، وبفضلها استمرت حيّة إلى زماننا هذا.

الفصل السابع

حقّ النظر في المبادىء الأولى بين الفلسفة والعلم

في بحثٍ سابق كنّا قد تناولنا جانباً من موقف ابن رشد من استعمال كل من الفلسفة والعلم للدلالة والجدل والبرهان، حيث أبرزنا فيه الطابع التناسبي والإشكالي للفلسفة، في مقابل الطابع البرهاني لاستدلالات العلم الطبيعي والطابع التواطُئي لدلالات أسمائه ومفاهيمه، معتمدين في ذلك خاصة على تحليل ديباجتي مقالتَيْ الباء والدال بالإضافة إلى ديباجتي مقالتَيْ الزاي واللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**[1]. وإذا كنا في البحث المذكور قد وجّهنا اهتمامنا إلى أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلوم على مستوى الدلالة والمنهج، فإننا نريد هنا أن نفحص عن جوانب أخرى من الوحدة والاختلاف بين المبحثين الفلسفي والعلمي على مستوى المبادىء الأولى، على أن يكون شاغلنا الأكبر هو الإجابة على السؤال الآتي: هل كان ابن رشد يقول بأن على الفلسفة أن تنظر في جميع مبادىء العلوم الجزئية، أم أنه كان بالأحرى يدعو إلى اقتسام النظر إلى المبادىء بين الفلسفة والعلوم؟ وستكون معالجة هذا السؤال مناسبة لنا للعودة إلى تحليل جهتي نظر الفلسفة والعلوم إلى المبادىء، والنظر في أسباب تميّز الموقف الرشدي عن موقف ابن سينا والاسكندر.

ـ أولاً ـ
للفلسفة حقُ النظر في جميع المبادىء

لقد انطلقت مقالة الباء من **تفسير ما بعد الطبيعة** من التساؤل: هل لعلم واحد النظر في جميع الأوائل أم لعدة علوم؟ «أو هل الفحص عن أجناس علل الموجودات هو لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟»[2]. إن تدشين أسئلة هذه المقالة بهذا الطلب يدل على

(١) انظر «مرتبة القول الجدلي ـ الإشكالي والقول الدلالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد»، ضمن كتابنا **دلالات وإشكالات**، م. س.، ص ١٥ ـ ٢٧، والذي سبق أن نشر في **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، ع ٨، ١٩٨٦.

(٢) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج، ط ٢، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٣، (ط ١، =

الأهمية القصوى التي تكتسيها المبادىء بالنسبة للقول الفلسفي. لأنه لقائلٍ أن يقول إن الموضوع الأصلي للفلسفة الأولى، وهو «الموجود بما هو موجود»، قد تبدد منذ الوهلة الأولى وانحلَّ إلى سلسلة من المبادىء والاسطقسات والأحوال والتقابلات... الخ. وهذا ما تؤكّده تعريفات الفلسفة التي تشير إلى أنها العلم بالمبادىء الأولى والعلل القصوى. فالفلسفة هي قبل كل شيء تلك النظرة الجامعة إلى الموجود بما هو موجود من خلال مبادئه الأولى وأسبابه القصوى التي تضمن وحدته وصيرورته في آن واحد.

وكعادته كانت معالجة ابن رشد للتساؤل المدشن لإشكالات مقالة الباء ملتبساً للغاية، مما جعلها تعكس بدقة الطابع الإشكالي والتناسبي للخطاب الفلسفي. فقد قدّم لنا ابن رشد إجابتين متعارضتين في الظاهر، لكنهما كانتا ترومان الوصول إلى موقف وسط بينهما: إجابة من النوع الأرسطي السينيوي، وأخرى ذات طابع رشدي. فالإجابة ـ الأطروحة ذات الطابع الأرسطي السينيوي تقول بأن لعلم واحدٍ إن ينظر في سائر أجناس المبادىء. وتقوم هذه الإجابة على المبدأ المشهور الذي يقضي بأن **ليس من حق علم من العلوم أن يبرهن على مبادئه**، مخافة أن يتجاوز نطاق جنسه الذي يبحث فيه إلى جنس أعلى منه يتولى البحث فيه علم آخر متقدم عليه. إذن كانت ضرورة التقيّد بوحدة الموضوع، والحرص على البقاء ضمن حدوده، هي التي حالت دون فحص العلم الجزئي عن أسبابه، وأعطت الحق للفلسفة وحدها أن تتولى القيام بذلك. إن أول ما يترتب عن هذه الإجابة ذلك المبدأ الذي ينص بأن **على العلوم كلها أن تتسلّم مبادئها من الفلسفة الأولى**. فما هي المبررات التي استند إليها ابن رشد لتخويل الفلسفة الأولى دون أي صناعة أخرى حق النظر في مبادىء جميع العلوم؟

نكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى ثلاث حجج أساسية. **أولاها** ذات طابع أنطولوجي، وتربط بين الأسباب والموجود العام عن طريق موضوعات العلوم باعتبارها أنواعاً له. فالفلسفة تتكفّل بالنظر في **أسباب** موضوعات الصنائع كلها، لأنها من جملة **أنواع الموجود** الذي هو موضوع هذا العلم[٣]. وفي صيغة أخرى لهذه الحجّة، يؤكد ابن رشد أن الصفة الجنسية للموجود هي التي تخوّل الفلسفة الحق في أن تنظر في

= ١٩٣٨ ـ ١٩٤٨)، مقالة ب، ص ١٨٥ : ١٥؛ انظر أيضاً المقالة نفسها ص ١٧٥ : ٧ ـ ١٠؛ هذا وسنقتصر على الإشارة إلى هذا الكتاب لاحقاً بكلمة **تفسير**.

(٣) «وذلك أن هذه الصناعة لما كان نظرها في **الموجود بما هو موجود**، وفي أنواع الموجود، وكانت موضوعات الصنائع من **أنواع** الموجود، فإن هذه الصناعة هي التي تتكفل بإعطاء **أسباب موضوعات الصنائع كلها**»، **شرح البرهان لأرسطو**، تح. عبد الرحمن بدوي، الكويت، ١٩٨٤، ص ٢٩٧؛ ونلاحظ بأن ابن رشد لم يكن يقصد من استعماله للفظة «الأنواع» المقولات، وإنما كان يقصد بالأنواع معناها الواسع الذي يعني كل ما هو موجود.

أسباب كل أنواع الموجودات التي هي موضوعات العلوم الجزئية: «وإذا كان **جنس** موضوعات الصنائع إنما هو **الموجود**، فظاهر أن الذي يعطي أسبابها **من حيث هي موجودة فقط** هو الناظر في الموجود المطلق، وهو صاحب صناعة الفلسفة الأولى»[٤]. فالفلسفة إذن وباختصار لها الحق في بيان أسباب موضوعات العلوم بسبب انتساب هذه الأخيرة إلى الموجود العام عن طريق موضوعاتها.

أما الحجة **الثانية** على حق الفلسفة في فحص كل المبادىء فتنهض على طبيعتها العامة والمشتركة، وعلى اعتبار كل ما هو مشترك وعام بين أجناس الموجود من **لواحق** الموجود بما هو موجود: «إن النظر في هذه الأوائل هو لعلم واحد، وهو هذا العلم الذي هو علم الفيلسوف، لأن هذه الأوائل **مشتركة لجميع أجناس الهويات** التي تنظر فيها الصنائع النظرية. وما كان مشتركاً لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الموجود بما هو موجود، وكل ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق، وهو الفيلسوف»[٥]. وهذه العمومية الشاملة التي تتمتع بها الأسباب القصوى والتي تسمح للفلسفة بفحصها هي التي تمنع العلوم الجزئية من النظر فيها[٦]. ونعتقد أن حجة العمومية أقوى من حجة الانتماء إلى «جنس الموجود» التي سبقت الإشارة إليها، لأن المبدأ قد يكون «أحد الموجودات» دون أن يكون شاملاً. وفي هذه الحالة، أي عندما يكون المبدأ ذاتياً وخاصاً، لا يكون للفلسفة مدخل فيه بحسب التأويل الرشدي كما سنقف عليه لاحقاً.

وإذا كانت الحجتان السابقتان تنتميان إلى مجال الانطولوجيا، فإن الحجة **الثالثة** تنتمي إلى حقل المنطق، لأنها تقوم على التمييز بين مجالي استعمال «برهان الوجود»

---

(٤) **شرح البرهان لأرسطو**، ص ٢٩٧.

(٥) **تفسير**، مقالة ج، ٣٣٧: ١٨ ـ ٣٣٨: ٥. نلاحظ هنا بأن ابن رشد وصف **الأوائل باللواحق**، في حين أن الفرق بين المتقدمات والمتأخرات والمتقابلات بيِّن الوضوح، لأن المتقدمات هي أدخل في باب الموجودات أو الجواهر، أما المتأخرات والمتقابلات فتنتمي إلى عالم العلاقات والأعراض. إن حل هذه الصعوبة يكمن في اعتبار كل ما عدا الجوهر عرضاً أو لاحقاً، على أن يتم التمييز بين هذه الأمور بالقبل والبعد والمقابلة.

(٦) وهذا ما يقوله بلغة استدلالية: «لكون الحدود الثلاثة التي منها يأتلف البرهان من طبيعة الجنس، لم يكن لصناعة جزئية من الصنائع البرهانية أن تبين ما يخص [الصناعة] الكلّية الناظرة في الموجود بما هو موجود، مثل أنه ليس لصناعة الهندسة النظر في الأضداد، ولا النظر في الواحد والكثرة...»، **شرح البرهان**، ص ٢٨٤؛ وقد أضفنا لفظة الصناعة لإزالة التباس العبارة. ويقول في مكان آخر: «... إنه ليس يمكن أن يبرهن صاحب علم الهندسة أن الضد إنما له ضد واحد، وأن الضدين علمهما واحد، وإنما ذلك للعلم الإلهي»، **تلخيص كتاب البرهان**، تح. محمود قاسم ومراجعة تشارلز بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ٦٦.

و«البرهان المطلق». فقد كان ابن رشد يميل أحياناً إلى جعل الفلسفة الأولى تنفرد بالبرهان المطلق، لكون هذا الأخير قادراً دون غيره على أن يعطي في آن واحد **ماهية الشيء ووجوده**، أو علتَيْ الوجود والسبب، وقادراً أيضاً على أن يبيّن **الطبيعة الأعلى** لأسباب موضوع العلوم الجزئية، تلك الطبيعة التي هي «الموجود بما هو موجود». وكانت هذه إحدى أقوى الحجج التي رفعها ابن رشد في وجه ابن سينا وحتى في وجه الإسكندر، حينما قال مستهزئاً: «وقد أشكل هذا الأمر على ابن سينا، حتى أخذ القول الماضي أخذاً مطلقاً، وظن أن صاحب العلم الطبيعي يتسلّم من صاحب العلم الإلهي المادة الأولى والمبدأ الأول. ولم يُرد أرسطو أن صاحب العلم الجزئي ليس يُمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه أصلاً، وإنما أراد أنه ليس يُمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه **برهاناً مطلقاً**، أعني برهاناً يعطي السبب والوجود. وذلك أن أسباب موضوع الصناعة هي من **الطبيعة الأعلى**، أعني التي هي **جنس** ذلك الموضوع. والنظر في هذه الطبيعة إنما هو لصاحب العلم الإلهي، وذلك أن الطبيعة التي تعمّ موضوعات الصنائع الجزئية هي الموجود، وهو موضوع الفلسفة الأولى»[٧].

ونجد ابن رشد في مقالة الزاي من **تفسير ما بعد الطبيعة** يستعمل مفهوم «الأنواع» بدل «الأسباب» لتمييز مجال الفلسفة عن مجال العلوم الجزئية فيما يتصل بعلاقتهما ببرهان الوجود والبرهان المطلق: «ولذلك لا يقدر علم من العلوم أن يبرهن شيئاً من أنواع الجنس الذي ينظر فيه هل **هو موجود** أو غير موجود، لأنه لعلم واحدٍ تكون معرفة وجود الشيء ومعرفة ماهيته، وهو البرهان المطلق. ولما قرّر [أرسطو] أن العلوم الجزئية ليست تنظر في الهوية المطلقة، وأنه يجب أن يكون ها هنا علم يفحص عن الهوية المطلقة، أخذ يعرف أن العلم الطبيعي ليس هو هذا العلم»[٨]. هكذا يربط ابن رشد بين **الفلسفة والهوية المطلقة والبرهان المطلق**. فإذا كان العلم الطبيعي لا يقدر على إثبات وجود الطبيعة أو الحركة أو الاتصال في الكون، وإنما يكتفي بالمصادرة عليها والنظر إليها في فاعليتها، فإن الفيلسوف هو الذي يقدر على إثباتها والتصدي لمن يشكك في وجودها. فهل سيتقيد ابن رشد بحرفية هذه الإجابة ويسلب العلوم الجزئية حق الفحص عن مبادئها ما دام نظرها ينحصر في موضوعها الخاص؟.

ـ ثانياً ـ
حقُ العلوم الجزئية في النظر إلى مبادئها، مداه وحدوده

بعد أن عرضنا للإجابة ـ الأطروحة على السؤال الذي نحن فيه، وهو هل لعلمٍ

---

(٧) **شرح البرهان**، ص ٢٩٨.

(٨) **تفسير**، مقالة ز، ص ٧٠٣: ٩ ـ ١٥.

واحدٍ النظر في جميع أجناس المبادىء، أم لعدة علوم، هذه الإجابة التي رجحت كفة الشق الأول من السؤال، وهو أن للفلسفة وحدها الحق في النظر في جميع المبادىء، حان الوقت للحديث عن الإجابة ـ النقيض، وهي التي تدافع عن تقاسم عبء النظر في المبادىء العامية بين الفلسفة الأولى والعلوم الجزئية، أو قُلْ إنها الإجابة التي تُثبت التسلّم المتبادل للأسباب بين الفلسفة والعلوم الجزئية. وقد انفرد ابن رشد بهذه الإجابة دون غيره من السابقين عليه من الفلاسفة المسلمين، أو بالأحرى انفرد بها بفضل مواجهته لهم وخاصة ابن سينا. وقد كان تصدّيه لتحاليل ابن سينا مناسبة ثمينة لبلورة موقفه الخاص بالنسبة لهذه المسألة، هذا الموقف الذي جعله ينفصل عن التأويل التقليدي الذي كان يقول به الفارابي ومن تابعه فيه.

وحتى يتبيّن القارىء موقف ابن سينا كما يعرضه بنفسه، نرى من اللازم أن نعطي هذا الأخير الكلمة ولو بسرعة قبل أن نعرض لرواية ابن رشد لموقف ابن سينا كما فهمه هو، على أن نتبعه بنقده له. كان موقف ابن سينا يرتكز بصفة عامة على مقدمتين متقابلتين، **أولاهما** فصله علم الموجود والواحد عن العلوم التي توجد تحته، لأن «الذي عمومه عموم الموجود والواحد، فلا يجوز أن يكون العلم بالأشياء التي تحته جزءاً من علمه»[٩]. **وثانيتهما** دفاعه على اندراج الصناعات الجزئية تحت علم الموجود بما هو موجود: «ولأن الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما، لأنه لا موضوع أعمّ منهما»[١٠]. ونفهم من هذا أنه إذا كان ابن سينا يرفض فكرة «التضمن المعرفي» لتفسير علاقة الفلسفة بالعلوم، لأن من شأنها أن تلغي كيان العلوم الجزئية في وحدة علم الفلسفة الأولى، فإنه يقبل بـ «الاندراج الابستيمولوجي»، أي التحكّم المبدئي لعلم ما بعد الطبيعة في العلوم الجزئية، وهو التحكّم الذي من شأنه أن يوطد برهانية هذه العلوم. ونتيجة لذلك رأى ابن سينا **أن لا حق للعلوم الجزئية أن تبيّن مبادئها**، لا سيما إذا تعلق الأمر بمبدأ المبادىء الذي هو واجب الوجود، لأنه سيخرج بها عن موضوعها الخاص بها؛ بل على العلوم الجزئية أن تتسلم بعض مبادئها أو كل تلك المبادىء من علوم جزئية أخرى أو من العلم الكلي الذي هو العلم الإلهي[١١]: «ولأنّا قد وضعنا أن من مبادىء العلوم ما ليس بيّناً بنفسه،

(٩) ابن سينا، **البرهان** [من كتاب **الشفاء**]، **تح**. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٦٦، ص ١٠٨.

(١٠) م. ن.، ص. ن.

(١١) عن اختصاص الفلسفة بالنظر في المبادىء والأعراض والعلل انظر **الشفاء: الإلهيات**، م ١، ص ١٤ ـ ١٥؛ ويقرر في مكان آخر بأن «كل أصل موضوع في علم، فإن البرهان عليه من علم آخر» **الإشارات والتنبيهات**، تح. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٨، القسم ١، ص =

فيجب أن يبيِّن في علم آخر، إما جزئي مثله، أو أعمّ منه، فننتهي لا محالة إلى أعم العلوم. **فيجب أن تكون مبادىء سائر العلوم تصحّ في هذا العلم»**[١٢].

وعندما نتأمل الأسباب التي حدت بابن سينا إلى اتخاذه موقف عدم أحقية العلوم الجزئية في البرهنة على مبادئها الخاصة بها، يتبيّن لنا أن جنوحه إلى موقفه هذا كان بسبب نظرته إلى اسم «العلم» باعتباره ذا دلالة متواطئة عندما يُقال على الفلسفة وعلى العلوم الجزئية. فقد صار للفلسفة الحقّ في تصحيح مبادىء سائر العلوم لأنها تقع في قمة هرم العمومية العلمية من بين كل العلوم، وليس بسبب اختلاف جذري بين نظرتَيْ العلم والفلسفة إلى المبادىء. إضافة إلى هذا السبب الابستيمولوجي هناك سبب ميتافيزيقي لتفسير سحب الحق من العلوم الجزئية لتصحيح مبادئها، وهو الدعوة إلى نظرية الفيض ذات الاتجاه النازل أبداً من الأعلى إلى الأدنى في تفسير نشوء الموجودات وتعاقب أجناسها. فما دامت الفلسفة هي العلم الأعلى الذي ينظر في أقصى الموجودات وفي كيفية صدورها عن الأول، فلها الحق في فحص مبادىء العلوم التي توجد تحتها، وليس لهذه الأخيرة أن تنظر في مبادىء العلوم الأعلى منها.

أما عن رواية ابن رشد لطرح ابن سينا للمسألة التي نحن بصددها فيقول فيها: «وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم لا يبرهن مبادئه، وأخذ ذلك

= ٤٧٩، يقول ابن سينا في أمر منع العالِم من البرهنة على مبادئه: «وليس أحد من أصحاب العلوم يُمكنه أن يبيّن مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه: فالمهندس من جهة ما هو مهندس لا يمكنه إثبات مبادئه، والمناظري من جهة ما هو مناظري كذلك. فإنْ تكلف المناظري ذلك في مبادئه، فقد صار مهندساً، ومن جهة الهندسة ما يبين مبادئه. وإن تكلف المهندس ذلك في مبادئه فقط صار فيلسوفاً؛ ومن جهة ما هو فيلسوف ما يبينه مبادئه. ومبادىء جميع العلوم تبيّن في علم ما بعد الطبيعة»، ابن سينا، **الشفاء (من البرهان)**، ص ١٣٥، وعن إشارته بأن علم ما بعد الطبيعة يعطي المادة والطبيعة يقول: «والعلم الأعلى أعطى البرهان اللمي الدائم مطلقاً، وأعطى دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها، فيدوم مقتضاها»، م. ن.، ص ١٢١. لكنه سبق له أن ذكر في الصفحة نفسها أن العلم الطبيعي يعطي هو الآخر الطبيعة والمادة، لكن بوجه آخر غير الذي تعطيه به الفلسفة الأولى: «لكن العلم الطبيعي يعطي العلة التي هي الطبيعة التي لا ضد لها، والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها، فيمتنع أن يعرض فساد أو تغير». ولاحظ أن الفرق بين الإعطائين هو في الدوام الذي ينسبه إلى البرهان المطلق. ومن الملفت للانتباه أن ابن رشد لم يعر أي اهتمام لاعتراف ابن سينا بهامش خاص لصاحب العلم الطبيعي في أن يبيّن مبادئه، ولا سيما فيما قاله في **الإشارات والتنبيهات**: «وأكثر الأصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره، إنما تصحّ في العلم الكلي الموضوع فوق، على أنه كثيراً ما تصح مبادىء العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني»، القسم الأول، ص ٤٨٢.

(١٢) **الشفاء (من البرهان)**، ص ١٠٨.

بإطلاق، اعتقد أن مبادىء الجوهر المحسوس، سواء كان أزلياً أو غير أزلي، صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يتكلّف بيان وجودها، فقال إن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعاً أن الطبيعة موجودة، وأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يبرهن وجودها، ولم يفرّق بين الجوهرين في ذلك»[١٣].

أما عن موقف ابن رشد من حق العلوم الجزئية في البرهنة على مبادئها، فقد اتسم بالدفاع عن تقاسم حقيقي لمسؤولية بيان الأسباب الأولى بين الفلسفة والعلم كل من جهته الخاصة به[١٤]، حيث بيّن كيف يحق للعلم الطبيعي أن يبرهن على مبادئه التي تتجاوز جنس موضوعه ويجادل من يشك فيها. ومن هنا جاء نقده لابن سينا، الذي ادّعى حسب رأيه بأن العلم الطبيعي يتسلّم المادة الأولى والمحرك الأول[١٥] وتركيب الجسم الطبيعي من الصورة والمادة من الفلسفة[١٦]، وبأن العلم الطبيعي إن نَظر في وجود المبادىء المفارقة فما ذلك إلاّ من باب الفضل والزيادة، وليس أمراً ضرورياً وأصْلاً موضوعاً[١٧]. فما الذي جعل ابن رشد يقتص من اهتمامات الفلسفة هذا المجال الابستيمولوجي الهامّ، ويكلّف العلم الجزئي بالبرهنة عليه؟ ثم ما هو المدى الذي يمتد إليه نظر العلم الجزئي إلى مبادئه المطلقة، التي هي في الوقت ذاته موضوع العلم الإلهي؟

لقد استند ابن رشد في دفاعه عن مبدأ تقاسم النظر في الأوائل بين الفلسفة والعلوم الجزئية، أو بالأحرى عن حق هذه الأخيرة في البرهنة على أسبابها الأولى على ثلاث حجج. **أولاها** تقوم على مبدأ يفرّق بموجبه ابن رشد بين «أسباب **جنس** موضوع

---

(١٣) **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٢٣: ١٨ ـ ١٤٢٤: ٣.

(١٤) عن تقاسم الفلسفة والعلوم الجزئية البرهنة على المبادىء الخاصة بكل علم، انظر **جوامع السماع الطبيعي**، ، تح. جوزيف بويج، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، ١٩٨٣، ص ١٢.

(١٥) **جوامع السماع الطبيعي**، ص ٢٦. وعن تقاسم العلمين النظر في العلل الأربع انظر م. ن.، ص ١٢.

(١٦) عن نقده لفكرة تسلّم صاحب العلم الطبيعي لتركيب الجسم الطبيعي من صاحب الفلسفة يقول: «وأما ابن سينا فقد غلط في هذا كل الغلط، وذلك أنه يرى أن صاحب العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبيّن أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة، وأن صاحب هذا العلم [الفلسفة الأولى] هو الذي يتكفّل ببيانه، وسقوط هذا كله بيّن بنفسه عند من زاول العلمين، أعني العلم الطبيعي وهذا العلم»، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تح. عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٤١.

(١٧) عن انتقاده للموقف السينيوي بصدد اعتباره النظر في المبادىء من قبل علم الطبيعة، انظر م. ن.، ص ٤.

الصناعة»، و «الأسباب الخاصة **بموضوع** الصناعة»[١٨]، فقد تساءل في **شرح البرهان** مستغرباً «كيف ألزم عن كون **الصناعة العامة** ناظرة في بيان مبادىء سائر الصنائع أن تكون الصنائع لا تنظر في مبادئها؟ لأن لقائل أن يقول إن مبادىء موضوعات الصنائع الخاصة إنما هي **مبادىء خاصة** لها، إذا أخذت بالجهة التي بها تنظر في **الموضوع** [لـ] تلك الصناعة»[١٩]. وبهذه الحيلة المنهجية، وهي تحويل المبادىء العامة إلى مبادىء خاصة، أعطى ابن رشد للصنائع الجزئية الصلاحية في أن تبرهن عن مبادئها الخاصة كالمادة الأولى والمبدأ الأول. بعبارة أخرى، عندما يجري النظر إلى المبادىء المطلقة من خلال المنطق الخاص بالعلم الجزئي يكون من حقه أن ينظر فيها. لكن متى جرى النظر إليها في تجاوزها لدائرة موضوعاته الخاصة، فإنها تصبح مجال نظر الصناعة العامة.

والحجة **الثانية** التي استند إليها ابن رشد في دفاعه عن حق العلوم الجزئية في البرهنة على أسباب موضوعاتها تنطلق من تعارض أجناس وطبائع العلل والمبادىء، الأمر الذي يترتب عنه امتناع النظر فيها جميعاً من قِبَل علم واحد. فالأسباب الأربعة، منها ما هو مادي فيكون أقرب إلى مجال العلم الطبيعي، ومنها ما هو غير مادي تكون طبيعته أنسب لطبيعة علوم التعاليم أو لطبيعة العلم الإلهي. ومن ثم لا يمكن لهذا الأخير أن يبرهن على العلّة المادية وحتى على أحد أوجه العلّة المحرّكة، كما أنه من غير المقبول أن يُناط علم جزئي بالنظر في المبادىء المفارقة للمادة مفارقة تامة كالصورة الأولى والغاية القصوى[٢٠]، لأن أصول ومقدمات العلوم الجزئية لا تسمح

(١٨) ولا شك أن هذا المبدأ يقوم على أصل آخر يميز بمقتضاه ابن رشد بين **المنطق العام** و **المنطق الخاص**: «إن صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم، ومنها خاصة بعلم علم، وليس يمكن أن يكون الإنسان أديباً في تعلّم كل صناعة إلاّ بتعلّم العام منها والخاص. وقد جرت عادة أرسطو أن جعل العام منها في علم المنطق، والخاص في علم علم»، **تفسير**، مقالة الألف الصغرى، ص ٤٨ : ٧ ـ ١١.

(١٩) **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

(٢٠) عن حجة اختلاف أجناس الموجودات يقول: «ثم بيّن أنه **ليس لعلم واحد النظر في أسباب جميع الهويات**، إذ كانت الهويات مختلفة، من قبل أنه يوجد في بعضها من الأسباب الأربعة ما لا يوجد في بعض، **وإنما كان يمكن ذلك لو كانت الموجودات جنساً واحداً**، مثل البيت الذي توجد له العلل الأربعة. ثم أفضى به القول إلى أن الحكمة لعلها التي تنظر في أشرف الأسباب، وهي الغاية الأولى والصورة الأولى»، **تفسير**، مقالة ج، ص ٢٩٨: ٧ ـ ١٣؛ ويبين في مكان آخر الفرق بين العلمين بشأن النظر إلى المبادىء: «ولما كان الفحص عن اسطقسات الأمور المتحركة خاصاً بالعلم الطبيعي، وكان النظر فيها ها هنا إنما هو من حيث هي مبادىء للجواهر القائمة بذواتها، وكان إنما تكلم مع هؤلاء هنا كلاماً طبيعياً قال... يريد الكلام الحقيقي المناسب لهذا المبدأ هو الكلام =

بذلك[٢١]. وهذا الفرق في طبائع العلل هو ما يفسّر تسلم صاحب العلم الطبيعي المبدأ الصوري والمبدأ الغائي من صاحب الفلسفة الأولى[٢٢].

أما الحجة **الثالثة** فتتعلق باختلاف البرهان في العلمين الكلّي والجزئي، والتي سبق لنا أن فحصنا جانباً منها في الفقرة السابقة. فقد رأينا ابن رشد يوزّع حق البرهنة على المبادىء الأولى بين الفلسفة والعلوم، على أساس التمييز بين ضربين من البراهين، حيث أعطيت الفلسفة الأولى في البداية حق استعمال البرهان المطلق، واحتفظ للعلوم الجزئية بحق استعمال برهان الوجود أو ما يُصطلح عليه بالدلائل، وهو الاستدلال على وجود الشيء بآثاره لا بأسبابه، أي «طريق المسير من المتأخرات إلى المتقدمات»[٢٣]، لا من المتقدمات إلى المتأخرات. ولذلك أمكنها أن تبرهن وجود المادة الأولى والمحرّك الأول بأثرهما المتجلّي أساساً في التحريك والتغيير: «وذلك أن صاحب الصناعة الجزئية قد يُمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه بالدلائل، كما فعل أرسطو في بيان المادة الأولى والمحرّك الأول في **السماع الطبيعي**»[٢٤]. وواضح من إشارة ابن رشد هذه أن الباعث القوي الذي حمله على الدفاع على مشروعية نظر العلوم الجزئية في مبادئها هو معاينته أن هذه العلوم تقوم فعلاً بالبرهنة على جزء من أسباب موضوعاتها،

= المأخوذ من أمور طبيعية. وأما البحث الذي بحثناه ها هنا عن هذا المبدأ من غير تفصيل فهو كاف ها هنا بحسب ما يعطيه هذا النظر. ولما قال هذا أراد أن يعرف الضرورة التي دعت إلى افتراق هذا النظر عند بعض الناس؛ وأنهما علمان لا علم واحد، إذ كان يظن كثير من الناس أن العلم الطبيعي والإلهي شيء واحد بعينه». **تفسير**، مقالة الألف الكبرى، ص ١٠٠: ٦ ـ ٩؛ س ١١ ـ ١٦. انظر أيضاً م. ن.، مقالة ب، ص ١٩٠: ١٥ ـ ١٩١؛٣. عن دفاعه على أن السببين المادي والمحرك يتبينان في العلم الطبيعي، انظر **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٤.

(٢١) يميّز ابن رشد بين البيان الطبيعي والبيان الكلي والبيان الموجودي بقوله: «وإنما سمي هذا البيان طبيعياً لأنه من مقدمات خاصة بالأمور الطبيعية، وسمي البيان المتقدم كلياً، لأنه استعمل فيه مقدمات منطقية، مثل قوله إن الكذب المحال لا يلزم عن الكذب الممكن، ومقدمات أيضاً خاصة بالموجود بما هو موجود، مثل استعماله في ذلك الممكن، أعني ما أخذ في البيان المتقدم من أنه إذا أنزل الممكن بالفعل لم يلزم من وجوده محال، **شرح السماء والعالم**، ١٥٨ و ـ ظ: ب.

(٢٢) «وكذلك يصحّ ما قاله [الإسكندر] قبل هذا حيث تشككنا على قوله، وهو قوله إن البرهان على مبادىء الموجودات إنما هو من حق الفيلسوف الأول، وإن هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لا يثبتها، لكن يضعها وضعاً، أعني إذا فهم من هذا القول السبب **الصوري والغائي** لا المحرك والمادي»، **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٣٥: ٨ ـ ١٢.

(٢٣) م. ن.، مقالة ل، ١٤٢٣: ٦ ـ ٨.

(٢٤) **شرح البرهان**، ص ٢٩٨؛ انظر أيضاً مقالة ل ١٤٣٣: ٧ ـ ١٤٣٤: ٤. أما الصورة فلأن لها آثاراً عدة، فإن العلم الطبيعي لا يبيّن منها إلاّ الصورة الطبيعية، المرتبطة هي الأخرى بالتغيير. عن اختلاف البرهان في العلمين الكلي والجزئي. قارن ابن سينا، **البرهان [من الشفاء]**، ص ١٢١.

ولذلك لم يكن المطلوب منه سوى تنظير هذا الواقع. وقد وجد في التمييز بين البرهانين الوجودي والمطلق وسيلة لهذا التنظير والخروج من التناقض الواضح بين المبدأ الأرسطي الذي يمنع العلوم الجزئية من أن تبين مبادئها، وبرهنة أرسطو الفعلية في علم جزئي على المادة الأولى والمحرّك الأول.

ونفهم من هذا التمييز بين مجالي البرهانين الوجودي والمطلق، والدور الذي يقوم به كل منهما في العلم العام والعلوم الخاصة، أن الفلسفة ليس لها الحق في استعمال برهان الوجود لبيان المادة الأولى والمحرّك الأولى، وإنما عليها أن تتسلّم نتائج ذلك البرهان من العلم الطبيعي، لأنها لا تمتلك المقدمات الخاصة لذلك، والتي تنتمي للمجال الطبيعي. في مقابل ذلك، منع ابن رشد العلم الطبيعي أن يفحص عن مبادئه ببرهان مطلق، لأنه سيخرجه عن دائرة موضوعه إلى جنس أعلى منه، أو بالأحرى، لا يُمكن برهنة تلك المبادىء ببرهان مطلق لأنها بسيطة لا ماهية لها. ولعلّ هذه الحقيقة هي التي جعلت ابن رشد يقول إن «لا سبيل إلى تبيين وجود المحرك الأول إلاّ بدليل في هذا العلم، أعني العلم الطبيعي، لا على ما ظنه ابن سينا»[٢٥]. ولذلك كان القول الذي يزعم بأن بيان النظرين الفلسفي والطبيعي عند أبي الوليد هو بيان واحد، قولاً من باب السفسطة لا غير.

ـ ثالثاً ـ
اختلاف جهتي نظر الفلسفة والعلم إلى المبادىء: حدود متبادلة

لقد بيّنا الحيثيات المنطقية والميتافيزيقية التي حملت ابن رشد في لحظة أولى على الانحياز إلى جانب انفراد الفلسفة ببيان مبادىء العلوم الجزئية، وجعلته في لحظة ثانية يحرص على القول بتقاسم الفلسفة والعلم لهذا الواجب الابستيمولوجي. فكيف أمكن لأبي الوليد أن يجمع بين هذين الموقفين المتعارضين بصدد سؤال الفحص عن المبادىء؟ نعتقد أن مفتاح فك هذه الصعوبة يكمن في مفهوم «جهة النظر»، التي هي أحد أركان ما اصطلحنا عليه بالمنهج التشكيكي الذي يقوم على التنويع الدلالي، ويمكّن من النظر إلى المبادىء نفسها من اعتبارات مختلفة. فما هي مميزات جهتي النظر العلمية والفلسفية إلى المبادىء نفسها؟

أ ـ جهة النظر الفلسفي إلى المبادىء:

نبدأ برسم الخصائص التي تميّز جهة نظر الفلسفة إلى أسباب ومبادىء

(٢٥) **شرح البرهان**، ص ٢٩٨.

وموضوعات العلوم، مكتفين في هذه اللحظة بالتركيز على معالم الالتباس التي تثيرها ثلاثة مفاهيم يصف بها ابن رشد جهة النظر الفلسفي هي: «أسباب جنس الموضوع» و «أحد الموجودات»، ثم مفهوم «بالذات وعلى الكنه».

١) لقد سبقت الإشارة إلى أن ابن رشد ميّز في **شرح البرهان** بين «الأسباب **الخاصة بموضوع**» الصناعة، وهي المقدمات التي تدخل في براهينها، و «أسباب **جنس موضوع**» الصناعة، التي ترجع بأصلها إلى الموجود بما هو موجود، أو ما اصطلح عليه أحياناً **بالطبيعة العليا**. واستناداً إلى هذا التمييز بين «الأسباب الخاصة بالموضوع» و «أسباب جنس الموضوع»، دافع ابن رشد عن أطروحته الشهيرة التي رفعها ضد ابن سينا والقائلة بحق صاحب الصناعة الجزئية في أن يبرهن على الأسباب الخاصة بموضوعه، تاركاً لصاحب الفلسفة الأولى أن **يعطي** «أسباب **جنس موضوع** الصناعة الجزئية، لا الأسباب الخاصة **بموضوع** الصناعة»[٢٦]. فما هو المقصود بـ «جنس» الموضوع الطبيعي الذي استأثر بانتباه ابن رشد أكثر من غيره؟ هل كان يقصد به **حركة** الأشياء الكائنة الفاسدة، مما يجعلنا نربطها بالحركة الدورية والأزلية للسماء، أم أنه كان يعني بالموضوع في عبارة «جنس الموضوع» **الجوهر** الطبيعي، فيكون جنسه عندئذ إما الموجود بما هو موجود، أو المحرّك الأول؟

نعتقد أن ابن رشد وقع اختياره على الاحتمال الأول، كيما يظل منسجماً مع سياق مبحث الحركة الذي هو كنه مبحث الجوهر الطبيعي والقصد الأول للعلم الذي ينظر فيه. وحينئذ سيكون **جنس** موضوع الصناعة بالمعنى الضيق منتمياً إلى مجال **كتاب السماء والعالم** أو إلى المقالتين السابعة والثامنة من **كتاب السماع الطبيعي**، أو إلى علم الهيئة من علوم التعاليم، وليس إلى علم الموجود بما هو موجود، كما صرّح بذلك في **شرح البرهان**، فيكون جنس الحركة الكائنة الفاسدة هو «الحركة الأزلية». وذلك أن تفسير حركة الأجسام الكائنة الفاسدة يقتضي بالضرورة وجود أجسام أزلية لا تنقطع حركتها، وهي الأجرام السماوية. ومن البيّن أن هذا التأويل يقتضي توسيع مدلول عبارة «أسباب جنس الموضوع»، فلا يبقى منحصراً في «المحرّك الذي لا يتحرك»، بل يمتد إلى كل المحركات السماوية، وهي العقول المفارقة. بعبارة أخرى، إن معنى «أسباب الموجود بما هو موجود» هو «أسباب جنس الحركة»، لأن الموجود موجود بالحركة، وعلّة الحركة الكائنة الفاسدة هي الحركة الأزلية للأجرام السماوية وما تقتضيه من محرّكات عاقلة.

٢) هذا عن معنى عبارة «جنس الموضوع»، أما عن المفهوم الثاني الذي يشكّل

---

(٢٦) **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

أحد أركان «جهة النظر الفلسفي» إلى مبادىء العلوم، وهو مفهوم «أحد الموجودات» أو «أحد أنواع الموجود»، فأول ما يثير انتباهنا هو أن كلامه عنها لا نتبيّن منه بوضوح ما إذا كان يقصد بـ «أحد الموجودات» **موضوعات** الصنائع أم **أسبابها**؟ فعندما يقول مثلاً: «فإذن هذه الصناعة هي التي تتكفل بإعطاء أسباب موضوعات الصنائع كلها، أعني من حيث هي أحد الموجودات، لا من حيث هي موضوعات الصنائع»[٢٧]، قد يميل بنا الظن إلى أن مفهوم «أحد الموجودات» يعني **موضوعات** الصنائع لا **أسبابها**، أي أن الأسباب هي التي تجعل **موضوعات** الصنائع أحد **الموجودات**، مخرجة إياها من طابعها الصناعي الجهوي والإجرائي إلى طابعها الموجودي الصرف.

ومما يؤكد هذه القراءة أن ابن رشد عندما أراد أن يوضح معنى «أحد الموجودات» في بعض أقواله الأخرى ضرب مثالاً بـ «العدد» لا بأسباب العدد، فميَّز بين العدد الذي هو موضوع صناعة العدد، والعدد المطلق الذي قال عنه إنه يوجد خارج النفس: «. . . أعني من حيث هي **أحد الموجودات**، لا من حيث هي موضوعات الصنائع، أعني إذا أخذت بالجهة التي تنظر فيها الصنائع. مثال ذلك أن صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يصحّح ويعطي الجهة التي هو بها العدد **موجود**، أعني **الجهة التي هو بها ذلك الموضوع موجود خارج النفس**، لا الجهة التي هو بها موضوع لتلك الصناعة»[٢٨]. فالفرق بين نظر العددي ونظر الفيلسوف إلى العدد، هو أن نظر الأول وظيفي معرفي، ونظر الثاني انطولوجي مطلق، أي أن الغاية من نظر العددي إلى العدد هو إنتاج معارف متماسكة انطلاقاً من مبادىء أولى بيّنة بنفسها أو مفترضة ولا يهمّه إن كان العدد موجوداً بالفعل خارج النفس أم لا. في مقابل ذلك، لا يهتم الفيلسوف بالعدد من حيث هو موضوع صناعة جزئية، أي من حيث هو موضوع منفعة وسلطة معرفية، بل من حيث هو أحد الموجودات وحسب. والأمر نفسه تعزّزه عبارة أخرى تقول: «فواجب ألا نُعطِي صناعة من الصنائع أسباب موضوعاتها، التي هي بها أحد الموجودات»[٢٩]، أي أن الصنائع الجزئية من شأنها أن تعطي فقط الأسباب التي لا ترقى بموضوعاتها إلى أن تكون «أحد موجودات العالم»، وإنما أحد موجودات الصناعة الخاصة. ومما يدعم تأويلنا هذا إضافة إلى ما ذكرناه أن ابن رشد كان في بعض أقواله يربط الأوائل باللواحق، بسبب شموليتهما لكل الموجودات.

ومع ذلك، لا ينبغي أن تصرفنا تلك الشواهد عن الاعتراف بأن ابن رشد وصف في بعض أقواله **الأسباب** بأنها **أحد أنواع الموجودات**: «وعلى هذا نجد الأمر في العلم

(٢٧) **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.
(٢٨) م. ن.، ص. ن.
(٢٩) م. ن.، ص. ن.

الطبيعي ينظر في المادة وفي المحرّك الأول من جهة ما هما أسباب للحركة لا من حيث هما أحد أنواع الموجودات»[٣٠]. من هنا سيكون علينا أن نعيد النظر في المعنى الذي حددناه فيما تقدم من قولنا، ونميز بين صيغتين مختلفتين يرد في سياقهما مفهوم «أحد الموجودات» أو «أحد أنواع الموجودات». الصيغة الأولى تتسم بطابع سببي، وترد في سياق تبرير إعطاء الفلسفة الأولى أسباب موضوعات العلم الجزئي. وهنا تكون الأسباب القصوى أو المطلقة علّة للموضوع المحسوس الجزئي، لكن لا باعتبار هذه الحيثية، أي من جهة أنه موضوع محسوس ينتمي إلى صناعة جزئية، بل من حيث هو موضوع مطلق بالرغم من أنه جزئي. بعبارة أخرى، إذا كانت الفلسفة الأولى تنظر في أوائل المحسوسات، فليس معنى ذلك أنها تنظر إلى المحسوسات كما ينظر إليها العلم الجزئي، بل تنظر إليها كطبائع قائمة بذاتها، أي باعتبارها موجودات بما هي موجودة، أو أحد موجودات العالم: «وإذا كان من المعلوم أنّا إنما نطلب في هذه الصناعة الأوائل القصوى التي هي أوائل بإطلاق، فمن البيّن أنه يجب أن نطلب هذه الأوائل لهذه المحسوسات على هذه الجهة التي نطلب أوائل **طبيعة قائمة بذاتها**»[٣١]. ويصوغ ابن رشد هذه الفكرة على نحو آخر قائلاً: «إن **الأوائل بإطلاق يجب أن تُطلبَ للموجودات التي هي بإطلاق**، وإن عرض لبعضها أن تكون **محسوسة** غير مطلقة، فإنما تطلب لها هذه الأوائل من حيث هي موجودة بإطلاق، لا من حيث هي موجودات ما، كأنك قلت متحركة أو تعاليمية»[٣٢]. فالإحالة هنا على الموجودات المحسوسة، لا على أوائلها.

أما الصيغة الثانية فترد فيها عبارة «أحد الموجودات» في سياق مقابل للسياق السابق، وهو سياق إثبات جهة نظر العلم الجزئي إلى الأسباب وتمييزها عن جهة نظر الفلسفة إليها، حيث تنظر هذه الأخيرة إلى المادة والمحرّك الأول كأحد أنواع الموجودات، لا ك «أحد الأسباب» العلمية كما يفعل العلم الطبيعي. ونلاحظ أن الأمر

---

(٣٠) **شرح البرهان**، ص ٢٩٨.

(٣١) **تفسير**، مقالة ج، ص ٢٩٩: ١٤ ـ ١٧.

(٣٢) **تفسير**، مقالة ج، ص ٢٩٩: ١٧ ـ ٣٠٠: ٢. ويقول عن اشتراك العلمين الفلسفي والطبيعي في الموضوع: «فعلى هذا ينبغي أن نفهم أن صاحب هذا العلم يفحص عن أوائل الجوهر الطبيعي، أي عن الصورة الأوّلى والغاية»، **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٣٣: ١٨ ـ ١٤٣٤: ٢. ويبين فخر الدين الرازي في شرحه على ابن سينا الفرق بين جهة النظر الفلسفي وجهة النظر الطبيعي بتأويل آخر: «فأما قوله "حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير"، فالمراد منه أن الذي في الحركة والتغير هو الجسم، والبحث عن الجسم كيف ما كان لا يكون طبيعياً زمان البحث عنه من حيث **إنه واجب أو ممكن أو كلي أو جزئي**، ليس بحثاً طبيعياً، بل البحث عنه من حيث إنه **يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعي**»، **شرح عيون الحكمة**، تح. أحمد السقا، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٨٦، ج ٢، ص ١٨ ـ ١٩.

يتعلّق في السياق الأول خاصة بالمحرّك الأول والمحركات المفارقة التابعة له، التي تُعتبر عن حق أحد الموجودات، لكونها أسباباً لموضوعات الصنائع الجزئية؛ أما في السياق الثاني، فيجري الكلام فيه عن سببين أحدهما ذاتي وسارٍ في الأشياء الطبيعية كلها وينتمي إلى عالم الكون والفساد وهو «المادة الأولى»، والسبب الآخر مفارق ينتسب إلى عالم ما بعد الطبيعة، وهو «المحرّك الأول»(٣٣). ولذلك كانت المقابلة هنا بين النظر إلى هذين السببين إما من زاوية الإضافة، أي من حيث هما أداتان لتفسير موضوعات الصنائع الجزئية، أو من زاوية مطلقة عن أية وظيفة تفسيرية، بل من حيث إنهما نوعان من أنواع الموجود.

هذا عن سياق مفهوم «أحد الموجودات». أما عن معناه، فإنه يفيد في غالب الأحيان، كما اتضح لنا مما سبق، الموجود بما هو موجود، أي الموجود فقط، أو الموجود بإطلاق، لا بالإضافة إلى شيء آخر، أي لا من حيث وظيفته المعرفية أو اندراجه تحت صناعة معيّنة تحصر وجوده في نفعه التفسيري. فعندما يكون الموضوع «أحد الموجودات»، فمعناه أننا ننظر إليه كبنية عامة سارية في كل شيء، أو كمجال مطلق ومحايد تنتظم فيه كل الموجودات. نعم، يُمكن أن ننظر إلى موجود بعينه على أنه أحد الموجودات، ولكن حينئذ علينا أن لا نرى فيه ذلك الموجود المنحاز في مكان معيّن، والموجود في وقت معيّن وفي وضع معين، بل أن نرى فيه رمزاً لكل الموجودات، فيمثّلها بما هي موجودة. إن النظرة الفلسفية باعتبارها نظرة موجودية لا تأبه للجانب الوظيفي النفعي للموجودات، وذلك من أجل أن يبقي الموجود منزّهاً عن كل إضافة، عارياً من أية حيثية. وبالمِثْل، عندما ننظر إلى العلّة بوصفها «أحد الموجودات» ـ المادة مثلاً ـ فإننا بذلك لا ننظر إليها من حيث إنها تفسّر هذا الموجود أو ذاك، بل من حيث إنها تسري في كل الموجودات وتحيط بها، باعتبارها شيئاً في ذاته، لا أداة تفسيرية مضافة إلى أحد الموجودات وحسب. إذن سواء تعلّق الأمر بالأسباب أم بالموضوعات، فإنه من الممكن أن ننظر إليها بوجهين: إما في ارتباطها بصناعة ما، أو في طلاقها من أية علاقة. فالتحرّر من النظرة العلائقية للأسباب والموضوعات شرط ضروري للنظرة الفلسفية، حتى لا تظل حبيسة في صناعاتها الجزئية ووظيفتها النفعية.

٣) ونصل الآن إلى المفهوم الثالث والأخير الذي يميز نظرة العلم الإلهي إلى أسباب موضوعات الصنائع، وهو مفهوم «ما بالذات» و «على الكنه». فقد ظهر لنا مما تقدم أن الفلسفة الأولى تنظر إلى المبادىء في ذاتها وعلى كنهها، لا بجهة خاصة: «وإن كان كل علم إنما ينظر في هذه الأوائل **بجهة خاصة**، فبيّن أن الذي يستعملها **بذاتها وعلى كنهها** هو العلم العام لجميع العلوم، وهو هذا العلم»(٣٤). وسيعزز ابن

(٣٣) نشير بهذا الصدد إلى أن وصف ابن رشد للمحرّك الأول بأنه «أحد **أنواع** الموجودات» يبعده عن أن يكون هو الفاعل الأول للموجودات، مما يجعل ابن رشد قريباً بعض الشيء من ابن سينا.

رشد هذا التقابل بين «الجهة الخاصة» و «الجهة العامة» التي عبّر عنها «بالذات» و «على الكنه»، بتقابل آخر بين النظر «الإضافي» والنظر «بإطلاق»: «بعض العلوم تفحص عن الأسباب **بالإضافة** إلى شيء، وبعضها تفحص عن الأسباب **بإطلاق**»(٣٥). وهنا يتوجب علينا أن نميز - رفعاً لكل التباس - بين «استعمال الأوائل بذاتها وعلى كنهها» وبين «النظر الذاتي» إليها. فـ «النظر الذاتي» إلى سبب معناه النظر إليه باعتباره موجوداً في الشيء وجوداً أولياً وكلياً وذاتياً من غير وسيط. و«ما هو ذاتي» يكون خاصاً بموضوع صناعة جزئية معيّنة، وهو الشرط الذي لا مناص منه لإنتاج معرفة برهانية، في مقابل «النظر المطلق» الذي بسبب شموليته يكون أميل إلى العرضية منه إلى الذاتية، وإلى إنتاج معرفة جدلية أو فلسفية. أما النظر إلى «الأوائل في ذاتها وعلى كنهها»، فمعناه النظر إليها كجواهر قائمة بذاتها، لا باعتبارها مضافة إلى غيرها كما تبيّن من قبل. لكن بوسعنا أيضاً أن نفهم «ما بالذات» و «ما بالكنه» بمعنى آخر، وهو أن الفلسفة تختص بالنظر في **ماهية** الصور المفارقة، في حين ينفرد العلم الطبيعي بالنظر في **وجودها**، أي أنه بعد أن تتم البرهنة على وجود تلك المبادىء المفارقة في الفلسفة الثانية، تشرع الفلسفة الأولى في البحث عن ماهياتها وأوضاعها.

ولا بد هنا من أن نشير إلى ما يطبع النظرة الفلسفة إلى الأوائل والأسباب من مفارقة. فالعلم الإلهي ينظر إلى الأسباب بوصفها أسباباً مطلقة لا خاصة، أي من حيث هي علل قصوى لا ذاتية ولا قريبة، ومع ذلك فهو ينظر إليها في ذاتها، أي بالقصد الأول. ومعنى ذلك أن الفلسفة الأولى تنظر في مبادىء العلوم كلها لا بقصد المعرفة، ولكن بقصد التأسيس، ودرء الشبهات والشكوك التي تثار بشأنها. وبهذا النحو تكون الفلسفة هي الجبهة الأمامية للذود عن نظام العلوم والحفاظ على أمن مبادئها. وهذا ما يضفي على دور الفلسفة طابعاً محافظاً على الدوام.

وبهذا المعنى يتلاشى التعارض بين القول بأن الفلسفة تنظر في أسباب موضوعات العلوم كلها، والقول بأن اختلاف أجناس العلل وطبائعها يفرض توزّع النظر فيها بين أكثر من علم واحد. ذلك أنه بفضل النظر «على الكنه» صار بإمكان الفلسفة أن تنظر في أوائل العلوم الطبيعية كلها بما فيها الأوائل المادية. وعندئذ تقترب الأوائل من أن تكون أثراً من آثار العقل، فيتحقق اللقاء بين الموضوع الخاص للعلم الإلهي، الذي هو موضوع معقول، مع أوائل العلوم الجزئية.

---

(٣٤) تفسير، مقالة ج، ص ٣٣٩: ٩ - ١١.

(٣٥) م. ن.، مقالة ز، ص ٧٠٠: ١٩.

ب ـ جهة نظر العلوم الجزئية إلى مبادئها:

إن إعطاء العلوم الجزئية حقّ النظر في مبادئها وأسباب موضوعاتها يضع ابن رشد أمام صعوبة كبيرة وهي: هل يبيّن العلم الطبيعي مبادئه بياناً ذاتياً أم بياناً عاماً؟ «لأنه لو كان ما هو ذاتي للجنس العام ذاتياً لها، لكانت العلوم كلها أنواعاً لعلم واحد»[٣٦]، ومن ثم لو بيّن العلم الطبيعي أسبابه بياناً عاماً لصار العلم الجزئي فلسفة أولى. لذا كان لا بد من تدقيق جهة نظر العلم الجزئي إلى مبادئه، ووضع حدود حاصرة له كيلا يسقط في الاستحالة المشار إليها.

من أجل التمهيد لحلّ هذه الصعوبة، نبدأ أولاً بالتذكير بالمعالم التي تميز «جهة نظر» العلم الجزئي إلى مبادئه، والتي سبق أن تعرّضنا لها في مضمار حديثنا عن جهة نظر الفلسفة. فقد مرّ بنا أن العلوم الجزئية لا تبيّن مبادئها **القصد الأول**، أي أن مبادئها لا تمثّل موضوعها الخاص بل جنس موضوعها، ولذلك كان برهان العلوم الجزئية على وجود مبادئها هو من باب الاضطرار، أي بالقصد الثاني. فالعلم الطبيعي مثلاً يتوجب عليه أن يبيّن وجود المحرّك الأول، لا لأنه يشكّل أحد مطالبه الخاصة، أو يدخل كمقدمة ذاتية في براهينه، بل لأن موضوع العلم الطبيعي هو الجوهر المتحرّك، مما يفرض عليه إثبات «محرّك أول» لا يتحرك حتى يُفسِّر به حركة موضوعه الخاص، أو قُلْ حتى يثبت محرّكاً يحرك دون أن يتحرك فيتوقف البحث عن علة الحركة بصفة نهائية. من جهة ثانية، لا تنظر العلوم الجزئية إلى أوائلها من حيث هي أوائل، أي في ذاتها، وفي كل أبعادها، بل هي تنظر إليها **بالقدر** الذي يجعلها «أحد الأسباب»، أي من حيث هي أدوات إجرائية لصيقة بموضوعات محددة، وذلك بتقريب تلك الأوائل من موضوعاتها لتجعلها صالحة لتفسير أعراضها الذاتية: «والعلوم الجزئية إنما يستعمل واحد واحد منها هذه الأوائل العامية **لا بما هي عامية** لكن **بالقدر** الذي يُكتَفى به في ذلك العلم. وهذا القدر هو أن يأخذها **بالجهة** التي تخص ذلك الجنس، يعني أنه **يدنيها** من الموضوع الخاص الذي فيه تنظر تلك الصناعة، كما قال ذلك في **كتاب البرهان**. فيأخذ مثلاً المهندس، بدل قولنا الموجبة والسالبة لا تجتمعان، النوع من أنواعها الذي يخصّ موضوعه مثلاً، وهو المشارك والمباين لا يجتمعان، وكذلك المساوي والغير مساوي، لأن هذه كلها داخلة تحت الموجبة والسالبة لا دخول **الأنواع** تحت **جنس** واحد، لكن دخول **الخاص** تحت **العام** من جهة الزيادة والنقصان. وهذا كله قد تبين في **كتاب البرهان**»[٣٧]. والأمر نفسه بالنسبة للمتضادات الذي ينظر فيها صاحب العلم

---

(٣٦) تفسير، مقالة ج. ص ٣٣٨: ١٣ ـ ١٤.

(٣٧) م. ن.، مقالة ج، ص ٣٣٨: ١٨ ـ ٣٣٩: ٧. عن مفهوم التقريب يقول: «وينبغي أن تعلم أنه إنْ =

الإلهي على كنهها، أما الطبيعي فيقرّبها من موضوعه الذي يخصّه الذي هو الحركة. وقسْ على ذلك مبادىء الملكة والعدم، المغايرة والمساواة والاختلاف وغير ذلك.

بالإضافة إلى فعل تخصيص أو تقريب المبادىء العامية من الموضوع الخاص، تتميّز جهة النظر العلمية بأنها غير قادرة على تبيين كل مبادئها، «لأن الأمور التي يوقف بها على هذه الأسباب هي أمور عامة»(٣٨)، بل كل ما تستطيع بيانه هو كل ما له صلة مباشرة بموضوعها الخاص كالمادة الأولى والمحرك الأول بالنسبة للعلم الطبيعي مثلاً. أما الموضوعات المفارقة كالمبدأ الأول، فلا يمكنه أن يبينها، وهذا ما يميّزه عن علم ما بعد الطبيعة: «وإنما كان العلم الطبيعي ليس هو هذا العلم [العلم الإلهي] لأنه ليس ينظر في الموجود الأول [وهو الله سبحانه]»(٣٩). وأخيراً فإن العلم الجزئي ـ كما يتضح مما تقدم ـ لا يستطيع أن يبيّن من أوائله القصوى إلاّ جانباً واحداً هو وجودها، أما طبيعتها فلا سبيل له إلى ذلك.

وجملة القول إن علم الطبيعة لا يطمع في أن يضطلع بالدور المطلق للقول الفلسفي. ولذلك، عندما يبرهن العلم الطبيعي على وجود المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرّك الأول، فإنه لا يضع في نيته أن يعمّمها على كل العلوم، أو أن ينظر إليها كمبدأ سار في كل أنواع الموجودات، بل إنه يفعل ذلك من أجل غاية محددة هي فهم حركة الجوهر الحسّي. ولهذا غلط من قال إن ابن رشد جعل العلم الطبيعي يرفع الأسباب إلى المستوى الأنطولوجي، لأنه لم يكن في نية ابن رشد أبداً أن يجعل الطبيعيات تنظر في مبادئها بما هي مبادىء وجودية وعامية، بل فقط بما هي مبادىء مفسِّرة للحركة في عالم الكون والفساد(٤٠). في مقابل ذلك، لم يشأ ابن رشد أن يجعل بيان العلم الجزئي للعلة القصوى بياناً لها بما هي علل ذاتية، إذ إن المبادىء الثلاثة المذكورة ـ المادة الأولى والصورة الطبيعية والمحرّك الأول ـ لا يمكن أن تفسّر التغير أو الحركة الحسية المشار إليها بصفة مباشرة، بل لا بد من مادة قريبة وصورة قريبة ومحرّك قريب يُفسِّر الحركات الجزئية. وبهذا النحو تقترب عمومية المبادىء كما ينظر إليها العلم الجزئي من العمومية التي تختص الفلسفة بالنظر فيها، لكن دون أن تكون لصاحب

= نظرت صناعة جزئية في لاحق من لواحق الصناعة العامة، فإنما تنظر فيه من حيث قربه من موضوعاتها، حتى تجعله خاصاً بذلك الموضوع، مثل نظر العلم الطبيعي في قوى النفس هل هي واحدة أو كثيرة»، **شرح البرهان**، ص ٢٨٤.

(٣٨) **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٤.

(٣٩) **تفسير**، مقالة ج، ص ٣٤٠: ١٦ ـ ١٨.

(٤٠) انظر ج. العلوي، «إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، عدد خاص ٣، ١٩٨٨، ص ٤٥، ٥٠.

هذا العلم القدرة على أن يرتقي مرتقى آخر من داخل هذه الصناعة، لأن التباين بين العموميتين يظل قائماً، وهو أن الفلسفة الأولى تعقل تلك المبادىء على كنهها، وفي نفاذها المطلق في كل المستويات الوجودية: الحسيّة والمفارقة والذهنية، لا في قربها النسبي من هذا التغير أو دنوها من تلك الحركة.

ـ رابعاً ـ
وحدة المبادىء بين الفلسفة والعلوم على ضوء نموذج وحدة الصورة والمادة

بعد أن أثبتنا وجود تقاسم وإنْ كان غير متكافىء بين الفلسفة والعلوم الطبيعية والتعاليمية في حق النظر إلى الأسباب الأولى، هذا التقاسم الذي يعني وجود تسلّم متبادل للمبادىء بينهما، نتساءل ما هو نموذج هذا التبادل بين الفلسفة والعلم: هل هو من نوع التبادل الموجود بين علوم متعددة في حقل معرفي واحد، كالذي يكون بين علوم التعاليم، أو بين علوم الطبيعة، أو هو من نوع التبادل الموجود بين مجالين مختلفين كالذي يكون بين علوم التعاليم (علم العدد، علم الهندسة، علم المناظر، علم الهيئة) وعلوم الطبيعة (علوم السماع الطبيعي، السماء والعالم، الآثار العلوية، الكون والفساد. . . الخ)، أم أنه يخضع لنمط التبادل الذي يكون بين العلم النظري والعلم العملي؟ بعبارة أوضح، هل تخضع علاقة الفلسفة بالعلم لنموذج العلاقة التي بين العلوم الناظرة في موضوع واحد، أو تلك التي تبحث في موضوعات متباينة؟ هل العلاقة التي توجد بين الفلسفة والعلوم هي من نوع علاقة الصورة بالمادة، أم من نوع علاقة العام بالخاص وهي علاقة التقديم والتأخير، أم من نوع علاقة الزيادة والنقصان؟

لقد سبق منّا القول إنّ ابن رشد قدم حلاً عَدْلاً لمسألة تبادل المبادىء بين العلمين الكليّ والجزئي، بمقتضاه أعطى للعلم الكلي الذي هو الفلسفة الأولى حق النظر في كل أوائل الجوهر بما هو جوهر، مع الاعتراف للعلم الجزئي الذي هو الفلسفة الثانية بحق البرهنة على جزء من مبادئه القصوى. بيد أننا لو صُغنا هذا الحل بلغة «التسلّم والأخذ» المتبادل، لكان من الصعب علينا قبول كون الفلسفة الأولى تعطي العلوم الجزئية كل مبادئها، طالما أن هذه الأخيرة لا تتسلم من الفلسفة إلاّ جزءاً من مبادئها فقط. وفي مقابل ذلك، تتسلّم الفلسفة الأولى من العلم الطبيعي جانباً من مبادئها، هو وجودها. فإذا كانت نصوص ابن رشد واضحة بشأن دفاعها عن تسلّم الفلسفة **موضوعها** من العلم الطبيعي، فهل تسمح لنا تلك النصوص بأن نستخلص أن العلم الطبيعي يتسلم **صورته** من الفلسفة الأولى؟ بعبارة أخرى، إذا كان من اليسير تفهم المشروعية البرهانية للجانب الأول من هذه العلاقة، وهو تسلّم الفلسفة الأولى وجود موضوعها من العلم الجزئي،

فإن الجانب الثاني من تلك العلاقة، وهو أخذ العلم الجزئي صورته من الفلسفة الأولى، يبقى شديد الغموض، لأن الأمر يتجاوز المستوى البرهاني إلى مستوى ميتافيزيقي. فهل يحق لنا مع ذلك أن نقرأ العلاقة المتبادلة بين العلمين الكليّ والجزئي على أنها من نمط علاقة الصورة بالمادة؟

توجد في الشروح الرشدية على كُتب أرسطو من الشواهد ما يحملنا على القول بأن ابن رشد اتخذ **علاقة الصورة بالمادة** نموذجاً لرسم الصلة بين الفلسفة والعلوم الجزئية. ومن جملة تلك الشواهد، التي لا تخلو من التباس، كلامه عن التبادل بشأن «مبدأ الوجود» الذي يُعطي الموضوع، و «مبدأ السبب» الذي يعطي الصورة، بين العلم الجزئي والعلم الإلهي. ففي **شرح البرهان** نقرأ مثلاً: «وقد يُشَك في هذا فيُقال إننا نرى الصناعة الجزئية المتأخرة تعطي مبادىء الصناعة العامّة التي هي تحتها، مثلما يعطي العلم الطبيعي والتعاليمي مبادىء في العلم الإلهي... والفرق بين ذلك، أن **الصناعة الجزئية** إنما تعطي الكلية **مبدأ وجود** لا مبدأ سبب. وأما **الكلية** فإنما تعطي في الجزئية **مبدأ سبب**»[٤١]. لقد كان غرض ابن رشد إذن أن يبعد شك إعطاء العلم الجزئي «مبدأ سبب» للعلم الكليّ، والاعتراف له فقط بحق إعطائه «مبدأ وجود». في مقابل ذلك أوكل للصناعة الكليّة مهمة إعطاء «مبدأ السبب»، لكن دون أن ينص صراحةً على اسم «العلم الإلهي». وهذا هو مكمن الغموض، إذ لا ندري هل كان يقصد بـ «الصناعة الكليّة» تلك الصناعة الكليّة بإطلاق، وهي العلم الإلهي، أم أنه كان يقصد بذلك أية صناعة كلية تُقال بالقياس إلى ما تحتها من صناعات جزئية. كالحال بين الهندسة والمناظر، أو بين العدد والموسيقى، أو بين السماع الطبيعي والكون والفساد وبين الحيوان والنفس؟

ونجد الالتباس ذاته يتردد في مكان آخر، حيث يشير فيه ابن رشد إلى «نوع آخر» من العلاقة بين العلوم، وهي التي تتمثّل بين العلم الإلهي وعلوم التعاليم. لكنه عند عرضه لهذا النوع الآخر من العلاقة نجده يتفادى التصريح بأن العلاقة متبادلة بين العلمين، بل يكتفي بالإشارة إلى «أن **المتأخر** ها هنا [أي العلم الطبيعي] هو الذي يعطي المتقدم [العلم الإلهي] **الموضوع** الذي ينظر فيه؛ وهناك [علم التعاليم] **المتقدم** [علم العدد] يعطي المتأخر [علم الموسيقى] **السبب** الذي يجري من الشيء الذي ينظر فيه المتأخر مجرى **الصورة**»[٤٢].

---

(٤١) **شرح البرهان**، ص ٢٨٥.

(٤٢) م. ن.، ص ٣٦٩. ويترجم ابن رشد أحياناً الصورة بالحدّ الأوسط عندما يذكر مثلاً بأن صناعة العدد تعطي الحد الأوسط أو مبدأ سبب لصناعة الموسيقى. انظر م. ن.، ص ٣٦٩؛ وأيضاً ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

هكذا، فبالرغم من أن ابن رشد كان بصدد فحص نمط التعاون الذي يوجد بين التعاليم والعلم الإلهي، فإنه لم يشرْ صراحةً إلى العلم الإلهي باسمه، وبأنه هو الذي يُعطي الصورة للعلم الطبيعي أو لعلوم التعاليم. كما أنه قام بمقايسة بين مجموعتين من العلوم، مجموعة العلوم التعاليمية، وفيها تتضح علاقة إعطاء الصورة من الأعلى إلى الأدنى، والمجموعة المتكونة من الفلسفة والعلم الطبيعي، وفيها تتجلّى علاقة إعطاء الموضوع من الأدنى للأعلى، دون أن يوضّح إنْ كانت العلاقة بين هذه المجموعة الأخيرة متبادلة أم أنها ذات اتجاه واحد. وبهذا الاعتبار يُمكن أن نفهم أن استعمال ابن رشد للفظة «ههنا» في الاستشهاد السابق كان للإشارة إلى علاقة العلم الإلهي بالعلم الطبيعي، والتي يلوح في سياقها أن الطريق بينهما ذو اتجاه واحد سالك من العلم الطبيعي إلى العلم الإلهي؛ في حين كان استعماله للفظة «هناك» للإشارة إلى التعاون الذي يوجد بين علوم التعاليم، حيث يعطي أعلاها الصورة للأدنى، ويُعطي الأدنى للأعلى الموضوع، كالحال بين علمَيْ العدد والموسيقى أو بين علمي الهندسة والمناظر[٤٣].

---

(٤٣) عن تقديم العلم الأعلى الأسباب ـ أي الصور ـ للعلم الأدنى يقول: «**إن الصناعة العالية تعطي التي تحتها الأسباب التي تطلبها**، مثل صناعة الهندسة، فإن كثيراً مما يوقف عليه يأخذه صاحب علم المناظر سبباً فيما يظهر في صناعته، مثل إعطائه السبب في أن ما بعد يظهر أصغر من قبل أنه قد تبيّن في علم الهندسة أن القاعدة الواحدة نفسها من المخروط إذا كانت الخطوط التي تخرج من مركز المخروط إليها أطول، كانت زاوية المخروط أصغر. ثم يضيف إلى هذا أن ما يرى بزاوية أصغر، يرى أصغر، فيتم له إعطاء السبب في علمه. وكذلك النغم المتفقة إنما جرت العادة بأن تعطي أسباب الاتفاق فيها في الصناعة اللحنية من قبل النسب العددية»، **شرح البرهان**، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ كما يقول: «وينبغي أن تعلم أنه ليس يكون موضوع صناعة جنساً لموضوع صناعة أخرى إلاّ بأن تكون الصناعة **الأعلى** تنظر في شيء ما **مطلق**، وتنظر فيه صناعة أخرى **بتقييد**، مثل صناعة العدد والموسيقى، فإن صناعة العدد تنظر في النسبة مطلقاً، وصناعة الموسيقى تنظر في النسبة الصوتية العددية. وهذه هي التي يسميها أرسطو الصنائع التي تنظر في الشيء **من جهة النقصان والزيادة**. وذلك أن الصناعة التي تتنزل منزلة الجنس تنظر في الشيء من جهة النقصان، مثل صناعة الهندسة فإنها تنظر في العظم من جهة ما تنقصه الهيولى، وصناعة العلم الطبيعي تنظر فيه من جهة الزيادة، أي من جهة زيادة المادة عليه. وهذه الصنائع بالجملة تعطي **الأعلى** منها السبب في الشيء الواحد بعينه، أعني **السبب القريب**، كما قال، وتعطي **السفلى الوجود**، مثال ذلك أن صناعة الموسيقى توقف على النغم المتفقة، أعني **على وجودها**، ثم تعطي السبب فيها من قبل صناعة العدد»، م. ن.، ص ٢٩٥. والسبب القريب لا يُعطى إلا في العموم الذي هو عموم الزيادة والنقصان: «إن الوسط الذي تعطيه **الصناعة العالية في الصناعة التي تحتها، هو علة قريبة** للشيء الذي تنظر فيه الصناعة التي تحتها. والسبب في ذلك أن موضوع الصناعة العامة لهذا الوجه الذي فسرناه قبل من العموم، وهو وجه **الزيادة والنقصان**، يتنزل من موضوع الصناعة الخاصة منزلة الصورة الخاصة من الشيء ذي الصورة، أعني من المادة، ولذلك كان فيها سبباً قريباً»، م. ن.، ص ٢٩٦.

أما الشاهد الثالث، الذي نوليه أهمية خاصةً للدلالة على خضوع علاقة الفلسفة بالعلم لنموذج علاقة الصورة بالمادة، فلا يكتفي فيه ابن رشد بالدفاع عن نموذج علاقة الصورة بالمادة، بل يذهب أبعد من ذلك إلى اعتبار العلوم التي توجد دون العلم الإلهي بمثابة **أجزاء** داخلة تحته، الأمر الذي يجعله يلتقي مع ابن سينا بجهة ما. ففي مضمار نقده لموقف أصحاب الفيض من طبيعة العلاقة بين العقول المفارقة في أواخر مقالة اللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**، قدّم ابن رشد بديلاً لتلك النظرية انطلاقاً من مقايسة تناسبية بين علاقة «العقول» فيما بينها وعلاقة «الصنائع» فيما بينها، حيث استخلص بأن العلاقة بين العقول هي «على الحال الذي **تستكمل** الصنائع بعضها ببعض، وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض، وترجع كلها فيما تتعاطاه من ذلك إلى أن **تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها**. ولذلك ما نرى أن العلم الأخص بالأول سبحانه هو ما احتوت عليه الفلسفة الأولى، والعلم الخاص بما دونه من المبادىء هو شبيه بالعلوم الجزئية التي تحت الفلسفة الأولى»[٤٤].

نفهم من هذا أن الفلسفة تقف من كل هذه العلوم عند نقطة تجعلها تطل عليها جميعاً، فتأخذ الفلسفة من العلوم موضوعها وما يتصل به من عددٍ وخواصٍ، وتعطي للعلوم في مقابل ذلك مبادئها الشاملة لها. ومن ثم، إذا كان «الأخذ» متبادلاً بين العلوم، فإن الفلسفة الأولى تأخذ من كل العلوم لكنها **تستكمل** كل العلوم، لأنها صناعة كليّة محيطة بها جميعها، فتعطيها صورها.

فهل حقاً كان هذا هو القصد الذي رمى إليه ابن رشد من قوله، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون عملية تشبيه خطابية تقرّبنا من فهم العلاقة بين الفلسفة والعلوم ليس إلا؟

قبل أن نجيب على ذلك، ينبغي أن نستحضر الشروط التي يتمّ بموجبها التعاون بين علم متقدّم وعلم متأخر بحسب نموذج علاقة الصورة بالمادة، أو علاقة الكمال بالموضوع المستكمَل. فقد وضع ابن رشد أربعة سيناريوهات لعلاقة العلوم فيما بينها هي: ١) التباين بالموضوع. ٢) الاشتراك بالموضوع والاختلاف بالجهة. ٣) الوحدة في الموضوع نفسه والاختلاف من جهة الزيادة والنقصان. ٤) النظر في صناعات تنتمي إلى الجنس نفسه من جهة واحدة[٤٥]. كما ينبغي أن نستحضر الشرط الذي بموجبه يمكن

---

(٤٤) **تفسير**، مقالة ل، ص ١٦٥٢ : ١١ ـ ١٦؛ قارن هذا الموقف بموقف ابن سينا في الهامش رقم ٩.

(٤٥) عن هذه الأصناف الأربعة من العلاقات، انظر **شرح البرهان**، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦. والشيء نفسه نجده عند ابن سينا، حيث يقول: «اعلم أنه إذا كان موضوع علم ما أعمّ من موضوع علم آخر على وجه التحقيق، وهو أن يكون أحدهما، وهم الأعمّ جنساً للآخر؛ وإما على أن يكون الموضوع في أحدهما قد أخذ **مطلقاً** وفي الآخر **مقيداً** بحالة خاصة، فإن العادة جرت بأن يسمى الأخص **موضوعاً** تحت الأعمّ، مثال الأول علم المجسمات تحت الهندسة، ومثال الثاني علم الأكر المتحركة تحت =

للعلم المتقدم أو الكلي أن يعطي «السبب» الذي يجري مجرى «الصورة» للعلم المتأخر، وهو **أن يكون مشتركاً معه في الموضوع الواحد نفسه**، وذلك إما بأن يكون أحدهما كلياً والآخر جزئياً، إذا كانا معاً علمين نظريين، أو أن يكون أحدهما نظرياً والآخر عملياً. بعبارة أخرى، إن نموذج التعاون بين العلوم المشتركة في موضوع واحد لا يُمكن أن يكون على غرار نموذج علاقة الصورة بالمادة إلاّ إذا كانت هذه العلوم تشترك في الموضوع وتختلف إما بالزيادة والنقصان، أو بالجهة[٤٦]. ولما كنا نعتقد بأن

= علم الأكر. وقد يجتمع الوجهان في واحد، فيكون أولى باسم الموضوع تحت، مثل علم المناظر تحت علم الهندسة. وربما كان موضوع علم ما مبايناً لموضوع علم آخر، لكنه ينظر فيه من حيث **أعراض خاصة بموضوع ذلك العلم**، فيكون أيضاً موضوعاً تحته، مثل الموسيقى تحت علم الحساب»، **الإشارات والتنبيهات**، ج ١، ص ٤٧٩ ـ ٤٨١؛ وفي **البرهان** من كتاب **الشفاء** يقدم ابن سينا عرضاً مسهباً يخلص فيه إلى القول: «فإذا الشركة الأولية الأصلية التي للعلوم هي على موجب القسم الثالث، وهي **الشركة في الموضوع** على وجه من الوجوه المذكورة، وهي ثلاثة: إما أن يكون أحد الموضوعين أعمّ، والآخر أخصّ، كالعلم الطبيعي والطب، والهندسة والمخروطات وسائر ما أشبه ذلك؛ وإما أن يكون لكل واحد من موضوعي علمين شيء خاص وشيء يشارك فيه الآخر كالطب وعلم الأخلاق؛ وإما أن يكون ذات الموضوع فيهما واحداً، ولكن أخِذ باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعاً لهذا، وباعتبار موضوعاً لذاك، كما أن جسم السماء وال موضوع لعلم الهيئة وللعلم الطبيعي، ص ١١١. ونلاحظ أن ابن سينا لا يأتي على ذكر الفلسفة في علاقتها بالعلوم الأخرى؛ بصدد نقل البرهان بين العلوم انظر أيضاً م. ن.، ص ـ ١١٣، ١٨١ ـ ١٨٨.

(٤٦) عن صنفي الصنائع التي تشترك في الموضوع وتختلف بالزيادة والنقصان أو بالجهة يقول: «الص التي تتعاون على **بيان الشيء الواحد بعينه**، بأن تعطي إحداهما **الوجود** وتعطي الأخرى السبب صنفان: أحدهما **الصنائع النظرية** التي بعضها تحت بعض، والصنف الثاني **الصنائع العلمية والعملية** التي تنظر في شيء واحد، لكن بجهتين مختلفتين مثل صناعة الموسيقى العملية والعلمية، فإن العملية تعطي العلمية المبادىء التي فيها تنظر العلمية، والعلمية تعطي العملية أسباب تلك المبادىء»، **شرح البرهان**، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩. عن الزيادة والنقصان يقول: «إن موضوع الصناعة العامة لهذا الوجه الذي فسرناه قبل من العموم، وهو وجه الزيادة والنقصان، يتنزل من موضوع الصناعة الخاصة منزلة الصورة الخاصة من الشيء ذي الصورة، أعني المادة، ولذلك كان فيها سبباً قريباً»، **م. ن.**، ص ٢٩٦؛ ونقرأ في مقالة الباء شرحاً للفكرة نفسها حينما يقول فيه: «إنا نجد بعض العلوم تعطي من أعراض الجنس الواحد **وجودها فقط**، وبعضها تعطي من تلك الأعراض **أسبابها**، وهي العلوم التي هي في باب النقصان مع العلوم التي هي في باب الزيادة، مثل صناعة المناظر مع صناعة الهندسة، وصناعة الموسيقى عند صناعة العدد» **تفسير**، مقالة ب، ص ٢٠٠: ١٨ ـ ٢٠١: ٣. بجانب هذين الصنفين هناك صنف ثالث من الصناعات لا يعترف ابن رشد باختلافها، بل يعتبرها بمثابة علم واحد: «وأما الصنائع الداخلة تحت جنس من الأجناس، والنظر فيها وفي ذلك الجنس من جهة واحدة فإنهما **صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة**، مثل الصناعة الناظرة في =

الكلام عن موضوع واحد محدد للفلسفة أمر متعذر، إنْ لم يكن ممتنعاً، فإنه لن يكون بوسعنا أن نُطلق عليها حكماً عاماً واحداً بالنسبة لعلاقتها بالعلم. من أجل ذلك، كان علينا أن نراعي انقسام الفلسفة الأولى على الأقل إلى جزئين أو علمين كبيرين، أحدهما ينظر في الموجود المحسوس والآخر في الموجود المفارق، حتى نستطيع أن ننوّع حكمنا على هذه العلاقة بحسب درجة الالتقاء أو التباين. وفي هذه الحالة لن نجد صعوبة كبرى في إثبات اشتراك القسم الأول من الفلسفة، الذي ينظر في مبادىء الجوهر المحسوس، مع العلم الطبيعي في **الموضوع**. وهذا ما يسمح لنا بالكلام عن **علاقة الزيادة والنقصان** بينهما، فيكون القسم الأول من الفلسفة هو الناظر في الجوهر المحسوس من جهة **النقصان**، لأنه يفحص عنه بما هو جوهر مطلق من أي ارتباط مع هذا العلم أو ذاك، أو هذا الموضوع أو ذاك، في حين تنظر **العلوم الجزئية** في الجوهر المحسوس من ناحية **الزيادة**، أي تنظر إليه وقد اكتسى بالحركة والتغير والكون والفساد. كما يُمكن إدراج هذه العلاقة ضمن نموذج العلوم التي تشترك بالموضوع وتختلف عنه **بالجهة**، إذا فهمنا بالجهة ما فهمناه بصدد الزيادة والنقصان. ومع هذا كله يبقى السؤال مطروحاً فيما إذا كانت الفلسفة بهذا المعنى تعطي الصورة للعلم الطبيعي؟ نؤجل البتّ في هذه المسألة بعد أن نقول كلمة قصيرة عن القسم الثاني من الفلسفة الأولى.

من الواضح أنه بالرغم من أن القسم الثاني من الفلسفة يتسلّم **موضوعه** من العلم الطبيعي، فإن التباين بينهما يظل تبايناً **بالموضوع**، لأن العلم الإلهي ـ وهو القسم الثاني من الفلسفة ـ ينظر في الجوهر المفارق، في حين يبحث العلم الطبيعي في الجوهر المادي المحسوس، وإنْ كان يقف على **وجود** الجوهر المفارق، لكن دون أن يكون هو موضوعه الخاص. ولذلك يُمكن القول للوهلة الأولى بأن علاقة القسم الثاني من الفلسفة مع العلم الطبيعي لا تخضع لنمط علاقة الموضوع بالصورة. وبالتالي، فإن علاقة القسم الإلهي من الفلسفة بالعلم الطبيعي لا تندرج لا ضمن النموذج التعاليمي، ولا ضمن النموذج الذي ينتظم العلاقة بين العلوم التعاليمية والعلوم الطبيعية أو يندرج ضمن نموذج علاقة العلم النظري بالعملي، لأن هذه المجموعة الثلاث من العلوم تشترك في موضوع واحد، أي أنها تنظر في موضوع ذي مادة، سواء كانت مادة عاقلة في العلوم التعاليمية، أو محسوسة في العلوم الطبيعية، في حين يتميز موضوع القسم الثاني من الفلسفة بأنه موضوع مفارق للمادة بمعنييها المحسوس والعاقل.

ومما يدلّ على أن العلاقة بين العلم الإلهي والعلوم الجزئية ليست **علاقة صورة بمادة**، أن ابن رشد عند مقايسته العلاقة الموجودة بين العقول المفارقة بالتي توجد بين

= الأجسام المستقيمة الأبعاد والناظرة في الأجسام المستديرة: فإنهما صناعتان جزئيتان تحت صناعة واحدة وهي الهندسة، وليستا صناعتين مختلفتين»، **شرح البرهان**، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

الصناعات العلمية، أكّد على أن العلاقة الأولى لا تدخل لا في نموذج نظرية الفيض السينوية ولا في نموذج نظرية الإخراج إلى الفعل الأرسطية(٤٧). والحال إننا نعلم أن مفهوم «الإخراج إلى الفعل» هو ترجمة أخرى لعلاقة الكمال بالموضوع أو علاقة الصورة بالمادة، مما يجعلنا نفهم أن كلامه عن الاستكمال هو أدخل في باب المجاز منه في باب الحقيقة. وبالجملة، يُمكننا أن نستخلص بأنه إذا كان من البيّن أن تتسلم الفلسفة بشقّيها الأول والثاني موضوعها من العلم الطبيعي، فإنه من الصعب أن نزعم بأن هذا الأخير وغيره من العلوم الجزئية تتسلّم أسبابها الصورية من الفلسفة. فهل من حقنا أن نجزم نهائياً بأن العلاقة بين الفلسفة والعلم عند ابن رشد هي ذات اتجاه واحد، صاعد من الأدنى إلى الأعلى فقط، وأن العلم الطبيعي يسلّم المادة الأولية للتأمل الفلسفي، دون أن يتسلّم في المقابل أسبابه الصورية من الفلسفة؟

لا يُمكننا أن ننكر أبداً بأن ابن رشد ردّد أكثر من مرة أن الفلسفة تُعطي «**أسباب** موضوعات الصنائع كلها»(٤٨)، مما يُوجب علينا أن نقلّب النظر من جديد في هذا القول، كيما نعثر له على معنى آخر غير المعنى الحرفي الذي وقفنا عليه سابقاً، وهو الذي بمقتضاه تعطي الصناعة العليا **الصورة القريبة** للصناعة السفلى، أو تعطي الصناعة النظرية الصناعة العملية صورتها الذاتية، كما هو الحال بين صناعة العدد وصناعة الموسيقى، وبين صناعة الهندسة وصناعة المناظر، أو بين صناعة الموسيقى النظرية وصناعة الموسيقى العملية.

وفي سبيل الاقتراب من المعنى غير الحرفي الذي نرومه **للصور** التي تعطيها الفلسفة بقسميها للعلوم الجزئية، يتوجب علينا أن نذكّر ببعض الخلاصات التي انتهينا إليها في الفقرات السابقة. فأولاً، إذا سلّمنا بأن الفلسفة تعطي أسباب موضوعات الصنائع «كلها»، فإن ذلك لا يعني أن تلك الأسباب خاصية وذاتية، أو أنها تدخل كجزء في براهين العلوم الجزئية، بل كل ما يمكن أن تقوم به هو أن تكون **أسباباً مطلقة** وحسب، لأن الأسباب التي تعمّ «كل» الصنائع، أي تتجاوز الجنس الواحد لا يمكن أن تكون ذاتية. وعلى ضوء هذا التحفّظ يمكن أن نقول بأن العلم الجزئي لا يتسلم **صورته الخاصة** من الفلسفة، وإنما يتسلم منها **أسبابه الصورية البعيدة**. لأن العلم الجزئي لو كان يتسلم صورته الخاصة من الفلسفة، لكانت هي التي تخرجه إلى الفعل، طالما أنها هي التي تضفي على موضوعه الخاص ماهيته. فتكون معارف العلوم كلها متضمنة في الفلسفة الأولى على نحو قبْلي.

---

(٤٧) انظر **تفسير**، مقالة ل، ١٦٥٢: ٥ ـ ١١.

(٤٨) **شرح البرهان**، ص ٢٩٧.

والحال أنه حتى إذا جاز لنا أن نتكلم عن «معرفة» فلسفية، فإن هذه «المعرفة» لن تكون من جنس المعرفة العلمية، وإنما «معرفة» مطلقة أو بالأحرى حكمة، أي لا تفيد علماً جزئياً يمكن الاستفادة منه في الحال. ومن ثم لا يُمكن أن يكون بين «المعرفة» الفلسفية المطلقة والمعرفة العلمية الجزئية تواصل من النوع الذي يخرج المتقدّم المتأخر إلى الفعل، ويكون بعضه مادةً وموضوعاً، والبعض الآخر صورةً وكمالاً. فإذا كانت الفلسفة هي النقطة التي تتلاقى فيها كل العلوم، فإن هذه النقطة يجب أن تكون من البعد بحيث لا تتدخل مباشرة في أي كيان علمي خاص. والواقع أن عبارة ابن سينا عن العلوم المختلفة بأنها مشتركة «بالقوة لا بالفعل»[(٤٩)] غير بعيدة عن الصواب.

ومن جهة ثانية، حتى لو أوجب علينا الطابع الخاص للنظر الفلسفي ـ الذي يفحص عن الأوائل المفارقة للمادة في الوجود والذهن معاً ـ أن لا نأخذ مأخذ الجد جانب الشمولية في عبارة «أسباب موضوعات الصنائع كلها»، فستظل الفلسفة تعطي العلم الطبيعي مبدأين يتسمان بطابع الشمولية ويشكّلان صورة موضوعات العلوم الجزئية وبخاصة صورة موضوع العلم الطبيعي: «وذلك أن النظر الطبيعي. . . يأخذ مبادىء هذه [الجواهر التي في الحركة] من الفلسفة الأولى، أعني أنه ينبغي أن يفهم من هذا السبب الصوري والغائي لا السبب الهيولاني والمحرّك، وإنْ كانت واحدة بالموضوع»[(٥٠)]، أي أن السببين الصوري والغائي هما **المبدأ الأول**، الذي هو أحق بالشمولية من المبادىء الأخرى التي تنظر فيها العلوم الجزئية، لا على أنه جنس للموجودات، بل على أنه سبب فاعل لها على جهة الصورة والغاية.

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة فستسمح لنا بتدقيق أكثر لمفهوم علاقة الصورة بالمادة كما تنطبق على التعاون الموجود بين الفلسفة والعلم. فمن المعلوم أن الصورة أو الكمال في معناه الحرفي عند ابن رشد يكون سارياً في الموضوع مداخلاً له قائماً به، ولا يوجد أحدهما منفصلاً عن الآخر أبداً. فلا يوجد بصر بدون عين، ولا سرير بدون خشب، ولا قطْع بدون حديد، ولا نفس بدون جسم، أي أن الصورة والموضوع

---

(٤٩) ابن سينا، **الشفاء: البرهان**، ص ١٨٦.

(٥٠) **تفسير**، مقالة ل ١٤٣٥: ٥ ـ ٨؛ ويضيف الجوامع إلى المبدأ الصوري والغائي المبدأ الفاعل مع بعض التحفظ: «ولذلك ليس يعطي هذا العلم من الأسباب إلا السبب الصوري والغائي والفاعل بوجه ما، أعني لا على الوجه الذي يقال عليه الفاعل في الأشياء المتغيرة»، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٣، ويضيف: «وكما أن جميع ما يُعطى أسبابه في العلم الطبيعي إنما يعطى من جهة الطبيعة والأشياء الطبيعية، كذلك ما يرام ها هنا من إعطاء الأسباب للأمور الموجودة إنما يعطى من جهة الإله والأشياء الإلهية، وهي الموجودات التي ليست في هيولى»، ص. ن.

يشكلان معاً مركّباً واحداً بالذات. فهل يجوز إسقاط هذه العلاقة على التعاون الذي يوجد بين الفلسفة والعلم الطبيعي بشأن الأخذ المتبادل للمبادىء؟ لقد بيّنا سابقاً أن هذا الاحتمال غير وارد في فلسفة مثل فلسفة ابن رشد، أولاً لأنه يؤدي إلى وحدة المعرفة وإلى إلغاء كل العلوم وإذابتها في مجال الفلسفة من جهة، وإلى تشويه غرض القول الفلسفي بتحويله إلى غرض معرفي من جهة أخرى. وثانياً، لا يمكن أن تكون الصورة الأولى ـ أي صورة المحرّك الذي لا يتحرك ـ محايثة لموضوعات العلوم، لأنها ليست من جنسها، بحكم مفارقتها للمادة مفارقة مطلقة، وإلاّ أدى ذلك إلى وحدة وجود من النوع البارمنيدي.

لهذا فالاستكمال الذي تكلّم عنه في مقالة اللام لا يمكن أن يكون إلاّ من النوع الذي تُستكمل به السفينة بربانها، أي ذلك **الاستكمال المنفصل** الذي يتحكم في الموضوع دون أن يكون مداخلاً له. ومما يؤكد ذلك أن السياق الذي ورد فيه لفظ «الاستكمال» بالنسبة للمسألة التي نحن بصددها، وهو سياق العقول المفارقة التي تستكمل الأجرام السماوية عن بعد وتحرّكها عن طريق الشوق لا عن طريق التماس والاتصال الذاتي. وواضح أن هذا الكمال ليس طبيعياً ولا سارياً في الموضوع فيه. ومن هنا يُمكننا أن نزعم بأن الاشتراك بين علم ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي بمعناه الواسع ـ والذي يضم كل العلوم الجزئية ـ هو **اشتراك في التخوم والآفاق**[٥١]. فتخوم العلوم الجزئية تلتقي بتخوم العلم الإلهي، أو قُلْ إن لكل علم جزئي أفقاً يشكّل نقطة تماس بأفق أعلى منه إلى أن تنتهي كل الآفاق إلى نهاية قصوى هي أفق الفلسفة الأولى. وكما نعلم، فإن «الوحدة في النهايات» هي التي تعرّف الاتصال.

ـ خامساً ـ
عودة إلى مسألة وحدة الموضوع بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة

بعد أن تكلّمنا عن الجانب «الفاعل» من علاقة الفلسفة بالعلوم الجزئية، ونقصد بذلك الجانب الذي يذهب من الفلسفة إلى العلم، يجدر بنا أن نعود من جديد للحديث عن الجانب «المنفعل» من هذه الوحدة، أي جانب تسلّم الفلسفة لموضوعاتها ومبادئها من العلم، ونعني بذلك المسألة المتبقية من مسائل الوحدة بين الفلسفة والعلم وهي فك الارتباط بين الموضوعات والمبادىء المشتركة بينهما. فقد مرّ بنا، أنه سواء انطلقنا من

(٥١) عن متاخمة العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي، انظر تفسير، مقالة ل، ص ١٤٣٤: ١٨ ـ ١٤٣٥: ٣.

أن موضوع الجزء الأول من الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»، أو هو «مبادىء واسطقسات» الموجود التي تتألف منها ماهية الجوهر الحسّي، فإننا لا بد أن نصل إلى أن ذلك الموضوع يلتبس التباساً صميمياً بموضوع العلم الطبيعي. فكيف استطاع ابن رشد أن يفك الارتباط بين النظرين الفلسفي والعلمي في هذا المستوى دون أن يحدث طلاقاً بائناً بينهما؟

لم يجد ابن رشد حرجاً في الاعتراف بأنه: «إذا تأملنا المقدمات التي استعمل في ذلك وجدناها بأعيانها هي التي استعمل في العلم الطبيعي. ولذلك يظهر أن هذا النظر [العلم الإلهي] الذي قدمه [أرسطو] هنا **ليس خاصاً بهذا العلم، وإنما هو جزء من العلم الطبيعي**»(٥٢). والنظر الذي اعتبره «جزءاً من العلم الطبيعي» هو الذي بسطه في شرحه لمقالات الزاي والحاء والطاء، وفي الجزئين الأولين لمقالة اللام من **تفسير ما بعد الطبيعة**، وفي المقالتين الثانية والثالثة من **جوامع ما بعد الطبيعة**. وبالفعل، فإن معظم المقدمات وأدوات تحليل وتفسير هذا النظر تعود بأصلها إلى العلم الطبيعي(٥٣)، وإلى علم المنطق، وإنْ لم يلمّح إليه في النصّ أعلاه، إلا أنه أشار إليه مراراً في مناسبات

(٥٢) **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٣٤: ٦ ـ ٩. عن إشارة ابن رشد إلى اشتراك العلمين الطبيعي والفلسفي في موضوع فحصهما انظر: م. ن.، مقالة الألف الصغرى، ٥٣: ١٢ ـ ١٦؛ الألف الكبرى، ٩١: ١٦ ـ ٩٢: ٢، ١٠٠: ١١ ـ ١٠١: ٨؛ عن إشارته إلى تسلم العلم الإلهي لمبادئه من السماع الطبيعي انظر **شرح البرهان** ص ٢٨٥؛ **تفسير**، مقالة ط، ص ١١٩٨: ٢ ـ ٦؛ مقالة ط، ص ١٢٠٠: ٨ ـ ١٢؛ مقالة ي ١٢٧٨: ١ ـ ٢؛ مقالة ي، ص ١٣١٧: ٢ ـ ٣؛ مقالة ل، ص ١٥٥٩: ١ ـ ٢؛ مقالة ل، ص ١٥٦٢: ١. وعن تسلمه للمبادىء من علم السماء والعالم، انظر مثلاً **تفسير**، مقالة ل، ص ١٤٤٧: ١٤ ـ ١٥. وعن أخذه لأعداد المحركات من علم الهيئة انظر مقالة ل، ص ١٦٥٣: ١١ ـ ١٣؛ مقالة ل، ص ١٦٥٤: ٢ ـ ٦؛ **شرح البرهان**، ص ٢٨٥.

(٥٣) إن ابن رشد يعتبر تسلّم المقدمات من العلم الطبيعي شرطاً ضرورياً لقيام القول الفلسفي، يقول: «وإنما اختص هذا العلم بهذه المعرفة لأن الأمور التي يوقف بها على وجود هذه الأسباب هي أمور عامة، وذلك أيضاً بعد أن يسلم ها هنا ما لاح في العلم الطبيعي من وجود محرك لا في هيولي»، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص ٤. ويقول في مكان آخر: «إن المقدمات التي تنظر بها في ماهية تلك [المعقولات المفارقة] إنما حصلت لنا من هذه المعقولات [النظرية]» **تلخيص كتاب النفس**، تح. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٠، ص ٩٣. وهذا الكتاب هو في الحقيقة جوامع وليس تلخيصاً، أما التلخيص فقد صدر مؤخراً بتحقيق ألفرد ايفري عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ١٩٩٤. وفي سياق ذكر المقدمات سيكون من الضروري توسيع مجال العلوم الطبيعية ليشمل علوم التعاليم، لا سيما وأن الفرق بينها هو في **الزيادة والنقصان**. فالعلوم الطبيعية كما قال ابن رشد تنظر في العظم المادي، والعلوم التعاليمية تنظر في العظم المفارق ذهنياً لا واقعياً.

أخرى. ولما كانت موضوعات المقالات المشار إليها تشكّل قلب علم الموجود بما هو موجود، فهل معنى ذلك أن الفلسفة صارت فعلاً جزءاً من العلم الطبيعي، أو أضحت بالأحرى مجرد مرآة تعكس على نحو انفعالي موضوعات ومبادىء وقضايا العلوم الجزئية؟.

نعتقد أنه لا مناص لنا من الاعتراف بأنه ليس الموضوع الأصلي للفلسفة وحده ـ وهو «الموجود» أو الجوهر المحسوس ـ هو نفسه موضوع العلم الطبيعي، بل وأيضاً المقدمات والمبادىء التي تستعملها الفلسفة للاقتراب من موضوعها الخاص جميعها مستمدة من العلم المذكور ومن علم أخرى كالمنطق. وبهذه الجهة، تبدو الفلسفة وكأنها **بدون موضوع ولا مبادىء خاصة بها**، ومن ثم فهي عالة على العلوم التي تحتها. ولذلك إن كان علينا أن نبحث عن خصوصية ما للفلسفة، فيجب أن لا نسلك إليها من هذا الطريق، **طريق الاختلاف في الموضوع** وفي المقدمات والمبادىء التي تؤسس الموضوع، بل أن نأخذ طريقاً آخر هو **طريق الاختلاف في النظرة** إلى الموضوع وإلى المبادىء. فالفلسفة كالعلم كلاهما ينظران في الموجود وفي مبادىء الموجود، ولكن **جهة النظر** هي التي تختلف بينهما: «فعلى هذا ينبغي أن يُفهم أن مبادىء العلمين مختلفة، أعني **بالجهة فقط**، لا بالوجود»[٥٤].

هذا وقد تكلمنا سابقاً عن معالم الاختلاف في جهات النظر بين العلم والفلسفة، إلا أننا نرى من المفيد أن نورد نصاً آخر يبين لنا فيه ابن رشد كيف تُصادق الفلسفة على مبادىء العلم الطبيعي، مما يجعلها على هذا المستوى، مستوى المعرفة، غير قادرة على أن تضيف شيئاً، لكنها على مستوى جهة النظر يُمكن أن تضيف أشياء كثيرة؛ كما يضيء لنا هذا النص ـ فضلاً عن معالم جهة النظر الفلسفي المعروفة لدينا سابقاً ـ جانباً آخر من هذه المعالم، وهو أن ما يميّز جهة النظر الفلسفي هو قبل كل شيء «الفحص» و «الطلب» و «السؤال» و «معالجة الشكوك»، في مقابل البرهان الذي هو ميزة جهة نظر العلم الطبيعي: «إنه قد تكلّم في العلم الطبيعي في هذه الأشياء، إذ كان هو السوضع الذي يجب أن يتكلم فيها. وإنما يُذكر في هذا العلم على **جهة التذكير** بما تبيّن من ذلك في العلم الطبيعي، ثم ينظر فيها في هذا العلم **من حيث هي موجودات**، وذلك

(٥٤) تفسير، مقالة ل، ص ١٤٣٦: ٣ ـ ٤. ويشير ابن رشد إلى ميزتين تميزان الفحص الطبيعي: «لأن العلم الطبيعي إنما يتبين من غيره بفحصين أحدهما الفحص عن **الطبيعة** كما قال أولاً، والثاني عن **طباع موجود** موجود ما هو. وهذا بيّن بنفسه، وقد استوفى الفحص عن ذلك أرسطو في غير هذا الكتاب وفي هذا الكتاب». انظر م. ن. ، مقالة الألف الصغرى، ص ٥٣: ١٢ ـ ١٥.

من جهة ما هي مبدأ الجوهر، لا من جهة ما هي مبدأ جسم طبيعي، فإن ها هنا أشياء يفحص عنها في هذا العلم، أي **الطلب فيها، والمسألة** إنما تكون من جهة ما هي مناسبة لهذا النظر، ثم يأتي **بالبرهان** على صحة المسألة أو إبطالها من **العلم الطبيعي**. مثل ما يسأل هل ها هنا جوهر أول متقدم على الجواهر المحسوسة، ثم يضع ما تبين من ذلك في العلم الطبيعي من أن ها هنا محركاً أولاً لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض، وأنه مبدأ للجسم المتحرك دوراً. وفي هذا العلم أيضاً **يحل الشكوك** الواردة في وجودها»(٥٥).

لكن ابن رشد يبدو في مكان آخر من مقالة اللام أكثر إيجابيةً بصدد جهة القول الفلسفي مما بدا منه عند شرحه لمقالة الباء ذات الطابع الإشكالي. فبعد أن نوه **بالطابع المطلبي والوجودي** لهذا القول، نراه يجعله يضطلع بمهمة **«التبيين»**، أي البرهنة على مبدئية الجوهر المفارق وجوهرية مبادىء الجوهر الطبيعي والجوهر الأول المفارق وبيان طبيعته: «نعم، صاحب الفلسفة الأولى هو الذي **يطلب** أي شيء هي مبادىء الجوهر بما هو جوهر، **ويبين** أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعي، ولكن عند بيانه هذا المطلب **يصادر** على ما تبيّن في العلم الطبيعي: أما في الجوهر الكائن الفاسد فعلى ما تبيّن في المقالة الأولى من **السماع** من أنه مركّب من صورة ومادة، وأما في الجوهر الأزلي فعلى ما تبيّن في آخر الثامنة [من **السماع**] من أن المحرك للجوهر الأزلي شيء متبرىء عن الهيولى. ثم **يبيّن** في مبادىء الجوهر الكائن الفاسد أنها **جواهر**، وأنه ليس الكليات جواهر هذه، ولا الأعداد، وبالجملة ولا الصور ولا التعاليمية، وهذا هو الذي بيّنه في مقالة الزاي والحاء. ويبين أيضاً في هذه المقالة [اللام] أن مبدأ الجوهر الأول المفارق هو أيضاً جوهر وصورة وغاية وأنه يحرّك بالجهتين جميعاً، وهذا هو الذي يقصد بيانه أولاً في هذه المقالة»(٥٦). وعند ربط **المهمة البرهانية** للفلسفة **بالمهمة المسألية والدفاعية**، يكتمل لدينا مقوّما ما اصطلحنا عليه بـ **«منهج التشكيك»**، والذي يضمن للفلسفة وحْدَتها في ذاتها ووحدتها مع العلوم الجزئية، دون أن يؤدي بها ذلك إلى اختلاطها بغيرها أو هيمنتها عليه.

---

(٥٥) تفسير، مقالة الألف الكبرى، ص ٩١: ١٦ ـ ٩٢: ٩. وهنا لا بد أن نشير إلى أن ابن رشد في مقالة الألف الكبرى القريبة في مضمونها من مقالة الشكوك والإشكالات، مقالة الباء، لم يكن يحرص إلى إبراز الجانب البرهاني من الفلسفة، بل كان يقول بإشكاليتها أو شكّيتها، بخلاف ما سيتواتر عنده في المقالات والشروح الأخرى من أن الفلسفة تعطي أعلى أشكال اليقين، لأنها تستعمل أعلى أشكال البرهان وهو البرهان المطلق.

(٥٦) م. ن.، مقالة ل، ص ١٤٢٤: ١١ ـ ١٤٢٥: ٦.

على هذا النحو، لم يشأ ابن رشد أن يخلط بين الزاويتين العلمية والفلسفية، بل حاول قدر الإمكان أن يحافظ على استقلال كل منهما في النظر إلى المبادىء، دون أن يقطع أواصر الصلة ومسالك التعاون بينهما. فمن داخل نظرية البرهان ونظرية الموجود، مكّن ابن رشد العلم الجزئي من القدرة على تزويد العلم الإلهي بموضوعه. وهذا له دلالته العميقة، وهي أن لا طريق لإثبات المبدأ الأول، الذي هو موضوع الفلسفة الأولى، سوى طريق العلم. كما أنه في المقابل أعطى الفلسفة من داخل النظريتين البرهانية والوجودية حق مراقبة مبادىء العلوم وبيانها بياناً عاماً.

* * *

إن صعوبة فرز **موقف** رشدي واضح وصريح من هذه المسألة الدقيقة ـ مسألة علاقة الفلسفة والعلوم الجزئية حيال موضوعهما ومبادئهما ـ يرجع في اعتقادنا، كما نبّهنا إلى ذلك، إلى **أن الفلسفة لا تملك موضوعاً خاصاً بها، وإنما تملك جهة نظر تميزها عن غيرها من العلوم**. إن «جهة النظر» هي العبارة المفتاح لعلم ما بعد الطبيعة، فهذا العلم ينظر في **كل شيء** لأنه لا يملك أي شيء خاص به، اللهم إلاّ «جهة نظره». إنه إذن **علم جهة النظر**. ولا تتمثّل هذه الجهة سوى في تلك النظرة المطلقة السارية في كل شيء، النظرة الشاملة والموحّدة لسائر أنواع الموجود.

إن **«جهة النظر»** هي العبارة المفتاح للفلسفة الرشدية في هذا المضمار، لأنها تنقذنا من التناقضات التي تنبعث من تحاليل ابن رشد لمسألة مَن له الحق في برهنة مبادىء العلوم. فعندما نقرأ لابن رشد بأن العلم الإلهي ينظر في أسباب الصناعات كلها، يجب إما أن نفهم من هذه العبارة أن من حق الفلسفة الأولى أن تنظر فعلاً في كل الأسباب، لكن لا من حيث هي قابلة للتصدير إلى العلوم الجزئية، وإنما من حيث هي أحد الموجودات العامة، أو أن ندخل تعديلاً على دلالة لفظة «كلها» من أجل أن تدل على سببين فقط من الأسباب الأربعة، وهما الصورة الأولى والغاية الأولى، على أن تكون لهذين السببين دلالة شاملة. وهذا التمييز هو ما يُسمى بجهة النظر الفلسفية. كما أننا عندما نقرأ في ثنايا الأقوال الرشدية بأن الفلسفة تأخذ موضوعها من العلم الجزئي لقاء إعطائه الصورة، فيجب أن نفهم من ذلك أنها تأخذ منه وجود موضوعها، من أجل أن تستكمله بصورها، وبأنها تعطي العلم الجزئي صورته البعيدة، المتمثّلة في العقول المفارقة أو في الصورة الأولى والغاية الأولى.

ومهما يكن من أمر، فإننا نعتقد بأن علاقة الفلسفة بالعلم عند ابن رشد يضبطها على نحو عام نموذج علاقة الصورة بالمادة، على أن نفهم الصورة في معناها المطلق والعام لا في معناها الخاص. فالعلوم بعامة هي موضوع التأمل الفلسفي، سواء أخذت

العلوم على أنها أفعال للعقل الناظر في الموجود باعتباره طبيعة، أو على أنها فعل العقل الفاحص عن مبادىء موضوعات العلوم. وبهذه الجهة يكون النظر الفلسفي هو ذلك التأمل الذي يكسي مادة العلوم بصوره الخاصّة التي تُخرجه إلى الفعل إخراجاً جديداً.

الباب الثالث

جدل الوجود والماهية والعقل

الفصل الثامن

منزلة مقالة الزاي من «كتاب ما بعد الطبيعة» بين ابن سينا وابن رشد

الأنطولوجية الذاتية في مواجهة الأنطولوجية العرضية

اخترنا مقالة الزاي من بين المقالات الإحدى عشرة المكونة لـ **كتاب ما بعد الطبيعة** لأرسطو للمقارنة بين اللحظتين البارزتين في تاريخ الميتافيزيقا العربية ـ الإسلامية، لحظة ابن سينا ولحظة ابن رشد، بحكم المكانة الحاسمة التي تحتلها داخل **كتاب ما بعد الطبيعة** لأرسطو. لقد شكّلت هذه المقالة البداية الفعلية للبحث في الموضوع الخاص لعلم «الموجود بما هو موجود» الذي هو الجوهر. وبالفعل، فقد كانت هذه المقالة المكان الذي اختمرت فيه وتولدت جلّ المذاهب السينوية والرشدية على السواء، ولو أنه لم يجرِ فيها دائماً الإعلان عن تلك المذاهب. ومما يدلّ على المنزلة الاستثنائية لهذه المقالة داخل **كتاب ما بعد الطبيعة** الجهد الكبير الذي بذله ابن رشد في شرحها، والذي عبّر عنه في **تفسير ما بعد الطبيعة** بقوله: «وقد بلغت في تفسيرها أقصى ما انتهى إليه جهدي بعد تعب طويل وعناية بالغة»[1].

ومما شجعنا على المضي في عقد مثل هذه المقارنة بين ابن سينا وابن رشد اختلاف نوعية القراءة التي التمسها كل منهما لـ **كتاب ما بعد الطبيعة**، والتي انعكست على تأويلهما لمقالة الزاي. إذ بينما نجد ابن رشد يصرّ على الحفاظ على النظام العام لهذا الكتاب وبالتالي على نظام مطالب مقالة الزاي، سواء في تفسيره أو تلخيصه[2]، بعد أن سبق له أن أجرى على بنية الكتاب تعديلاً هاماً في الشكل في **جوامع ما بعد**

(١) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، م.س.، مقالة الزاي، ص ١٠٢٠: ١٣ ـ ١٥. وسنشير إليه لاحقاً باسم **تفسير**.

(٢) لم يبق لنا من التلخيص في أصله العربي إلاّ تقسيمه الذي نشره المرحوم جمال الدين العلوي، انظر «من تلخيص السماع الطبيعي، تقسيم السماع الطبيعي»، تح. جمال الدين العلوي، في **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، العدد ٧، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤، ص ٢٠٥ ـ ٢٥٥؛ انظر أيضاً ج. العلوي، **المتن الرشدي**، الدار البيضاء، توبقال، ١٩٨٦، ص ١٨.

الطبيعة[٣]، فإن ابن سينا أبى إلاّ أن يخرج عن التقيد ببناء كتاب المعلم الأول ليعيد صياغته شكلاً ومضموناً، سواء بحذف مقالاته أو بدمج بعضها في البعض الآخر، أو بتأخير بعضها وتقديم بعضها الآخر على ضوء التوجهات الجديدة التي حوّل نحوها قضايا العلم الإلهي. وكما هو واضح فإن هاتين الإرادتين المتباينتين ـ إرادة الاختلاف مع النص لابن سينا وإرادة ابن رشد للتطابق معه ـ لا تقفان عند حدود البناء الخارجي لـ **كتاب ما بعد الطبيعة**، بل تعبّران عن توجّهين متعارضين لتأويلهما لأرسطو. إذ بينما قَنَع ابن رشد بالتشبث بما كان يذهب إليه المعلم الأول إلى درجة التقديس، واعتبار آرائه بمثابة مذهب نهائي غير قابل للتغيير، فإن ابن سينا على العكس من ذلك أعرب عن رغبة صريحة في تجاوز المعلم الأول والانفصال عنه من أجل بناء مشروع فلسفي مستقلّ خاص به. فما هو حظ مقالة الزاي في بلورة هذا الاختلاف بين الرجلين في المنهج والتوجّه العام لفلسفتيهما؟

أولاً: مطالب مقالة الزاي وبياناتها

قبل أن ننظر في مواقف الرجلين المذهبية والمنهجية في مقالة الزاي، يجدر بنا أن نتعرّف ولو بسرعة على موضوع ومطالب هذه المقالة وعلى المناهج التي طبقت فيها. فمن المعلوم أن **الموضوع** الخاص لهذه المقالة هو **الجوهر**، وقد تمّ النظر إليه تارة من زاوية **الحد والماهية**، وتارة من زاوية **التكون**، وتارة من زاوية **العلّة**. وقد تمّ تناول موضوع المقالة عبر عدد كبير من المطالب المتداخلة، والتي تعطي الانطباع لدى القارىء بأنها تُكرر نفسها، والحال أنها في عودتها إلى المطلب نفسه تبدّل من زاوية النظر إليه تبديلاً عميقاً.

تنطلق المقالة من الموجود إلى المقولات فإلى الجوهر. لكنها بدلاً من أن تتخذ **مقاربة مقولية** كما فعلت مقالة الجيم، تبنت **مقاربة حملية**؛ أو بالأحرى بدلاً من أن تنظر إلى الجوهر من خلال المحمولات العرضية، نظرت إليه عبر محمولاته الذاتية،

(٣) وقد نشرت **جوامع ما بعد الطبيعة** بعناوين مختلفة: **كتاب ما بعد الطبيعة**، تح. مصصفى القباني، القاهرة، ١٩٠٣؛ **جوامع ما بعد الطبيعة**، تح. ك. كيروس، مدريد، ١٩١٨؛ **رسائل ابن رشد** (تحتوي على **جوامع السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، كتاب النفس، ما بعد الطبيعة**)، حيدر آباد مطبعة دار المعارف، ١٣٦٦ ـ ١٩٤٧؛ وأخيراً نشرة عثمان أمين باسم **تلخيص ما بعد الطبيعة**، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٥٨. هذا ويرجع للمرحوم جمال الدين العلوي فضل التنبيه إلى أهمية تسمية **شروح ابن رشد**، لأنها تشكّل أجناساً تفسيرية متباينة تعكس التطوّر العميق الذي كان يلحق بتفكير أبي الوليد كلما تقدمت به الحياة. وقد برهن العلوي أن الكتاب الذي نحن بصدده ينتمي إلى جنس الجوامع.

وذلك من أجل الغوص في بنية الجوهر واستخلاص ماهيته. وكانت الوسيلة لذلك «التحليل الحدي»، أي منهج المقالة الثانية من **كتاب البرهان**، لا منهج المقالة الأولى منه والذي هو البرهان. ولمّا كان سبيل مقالة الجيم هو منهج **كتاب المقولات** فقد انتهت إلى اعتبار الجوهر **موضوعاً** للمقولات، في حين خلصت المقالة التي نحن بصددها إلى اعتبار الجوهر **محمولاً**، أي النظر إليه بوصفه **ذاتاً وماهية**، بحكم لجوئها إلى أحد منهاجي **كتاب البرهان**.

نعم، لقد تطرقت مقالة الزاي هي الأخرى إلى الجوهر بوصفه موضوعاً، إلا أنها نظرت إليه باعتباره **معلولاً** لمبادئه المقوّمة له ومحمولاته الذاتية، على العكس من مقالة الجيم التي نظرت إليه على أنه **علّة** لمحمولاته المقولية. هكذا يتضح لنا كيف تنطوي هذه المقالة على جوهر اللبس الذي طبع تاريخ الميتافيزيقا، إذ فيها ظهرت الماهية موازية للموجود، وحصل الالتباس بين الموجود والجوهر، وبين الجوهر والماهية، وبين الوجود والموجود. فدشنت هذه المقالة بذلك فعل الابتعاد عن الموجود، علماً بأنها نذرت نفسها للغوص في حقيقته.

نخلص مما سبق إلى أن موضوع مقالة الزاي هو البحث من ناحية في بنية كل من الماهية والموجود كل على حدة، ثم البحث من ناحية ثانية في علاقة البنيتين من جهة التطابق ومن جهة الأسبقية الزمنية والأنطولوجية. بعبارة أخرى، إن المقالة بحث عن **البنية الماهوية** للموجود، وعن العلاقة الدينامية **والتكوينية** بين الماهية والموجود، أي النظر في كيفية وشروط خروج الماهية إلى الفعل وانتقالها إلى الأفراد. كما يمكن اعتبار مقالة الزاي من جهة أخرى بحثاً عن علل الماهية، وعن علل الوجود، وعن علل الوحدة وعن علل الاختلاف بين الوجود والماهية. من هنا نستطيع أن نقول بأن المحرّك الأول لمقالة الزاي هو **البتّ في طبيعة العلاقة الأساسية بين الماهية والموجود**. من هنا تتبيّن الأهمية الحاسمة لهذه المقالة في رسم توجهات ومصير علم الموجود بما هو موجود؛ فإعطاء الأسبقية للماهية على الموجود، أو إبعاد الماهية عن الموجود أو الوجود عن الماهية وجعل الموجود أمراً عارضاً وخارجاً عن الماهية، أو ربط الماهية بالموجود ربطاً ذاتياً ضرورياً وإعطاء الأسبقية للموجود على الماهية ينتهيان إلى نوعين متقابلين من الميتافيزيقا، إحداهما ماهوية عرضية والأخرى وجودية ذاتية.

وقد استعملت هذه المقالة عدة بيانات. لكن البيان الذي هيمن على روحها هو «البيان الحدّي»، بحكم أن انشغالها الأساسي كان هو الإجابة على مطلب «ما هو الشيء؟»، وذلك من أجل الوصول إلى جوهر الجوهر أو **ماهيته**. لكن لهذه المقالة غاية أخرى هي الوقوف على علة الماهية والوجود والوحدة، لذلك كان لا بد من ارتياد بيان آخر هو «البيان العلّي» أو البيان البرهاني وذلك للجواب عن سؤال «لمَ هذا الشيء؟».

إذن منهجان يقتسمان مقالة الزاي، منهج يؤدي إلى الماهية، والآخر يؤم نحو الوجود. لكن المقالة استعملت بياناً آخر هو «البيان التكويني» الذي يروم الوقوف على أنحاء التمفصل بين النوع والفرد، وبين الفرد والفرد أثناء عملية التكوين. لكن بما أن اتخاذ المواقف في الفلسفة لا يكون إلاّ بمواجهة أقوال الآخرين ومذاهبهم، كان لا بد من استعمال «البيان النقدي» الذي يصلح لامتحان المذاهب والأقوال الفاسدة والحكم بينها. هكذا تستعمل هذه المقالة أربعة مناهج أو بيانات، البيان الحدّي، والبيان التكويني، والبيان العلي (البرهاني) ثم البيان النقدي.

وقد استحوذ «البيان الحدّي» على أكثر من نصف المساحة المطلبية لهذه المقالة، الأمر الذي سمح بقراءتين متقابلتين لها. ذلك أن المقاربة الحدّية يمكن أن تؤدي إما إلى إخراج الوجود من الماهية، أو إلى تكريس الوحدة الذاتية بين الوجود والماهية. فالميل إلى تغليب النظرة المنطقية إلى الحدّ المستعمل في قلب الانطولوجيا من شأنه أن يفضي إلى استبعاد أعلى الأجناس ـ وهو الموجود ـ عن الدخول في حد الأشياء، ويفضي إلى القول بعرضية الوجود على الذات. لكن تكييف نظرية الحدّ مع المناخ العام للمقالة، وهو المناخ الأنطولوجي، قد يمكن من ترسيخ فكرة الحمل الذاتي الرابط بين الموجود ومقولته المركزية: الجوهر، ويبعد في الوقت نفسه طابع الجنس المقول بتواطؤ عن اسم الموجود، مما يؤدي إلى القول بذاتية الوجود للذات.

* * *

هذا وقد أخرج ابن سينا مقالة الزاي، سواء في **إلهيات الشفاء** أو في **النجاة**، في نظام مختلف عن النظام والترتيب الذي وردت به عند أرسطو وعند ابن رشد في **تفسير وتلخيص ما بعد الطبيعة**. فقد قسّم المقالة الخامسة، التي توازي مقالة الزاي، إلى تسعة فصول بدل سبعة عشر فصلاً، فحصت معظم مطالب وإشكالات مقالة الزاي. إلا أن الملفت للانتباه أن ابن سينا لم يعط البيان التكويني ـ الطبيعي أهمية تذكر ضمن هذه المقالة، الأمر الذي جعل منظور الحد في معناه المنطقي هو الذي يطغى عليها. واستعراض سريع لعناوين الفصول التسعة يشهد على ما قلناه: فالفصل الأول يتناول الأمور العامة وكيفية وجودها، والثاني يبحث في كيفية كون الأمور الكلية للطبائع الكلية وفي الفرق بين الكل والجزء والكليّ والجزئي، والفصل الثالث يميز فيه بين المادة والجنس، والفصل الرابع يفحص فيه كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس في طبيعة الجنس، ويخصص الفصل الخامس للنظر في النوع، والسادس لطبيعة الفصل، والسابع للبحث في مناسبة الحدّ والمحدود، والثامن للحديث عن الحد، والتاسع للنظر في مناسبة الحدّ لأجزائه. لكن في المقابل، صارت مقالة الزاي في هيئتها الجديدة في كتاب **إلهيات الشفاء** أكثر تنظيماً وترتيباً.

أما ابن رشد فلم يحاول في **تفسيره لما بعد الطبيعة** إعادة النظر في نظام مقالة الزاي، وإنما اكتفى بتقسيمها إلى ٦٠ شرحاً (مقطعاً)، متابعاً في ذلك ترتيب أرسطو حرفياً. ويمكن تصنيف هذه المقاطع أو الشروح ضمن ثماني مجموعات بحسب الموضوعات التي تطرقت إليها:

١) فقد تناول في الشروح العشرة الأولى أسبقية الجوهر وطبيعته وأنواعه (في الشرحين ١ و ٢ تطرق إلى مسألة الانتقال من الموجود إلى الجوهر؛ وتكلم في الشرحين ٣ و ٤ عن أسبقية الجوهر على المقولات؛ وفي الشرح ٥ عن ماهيات الجواهر المفارقة؛ وفي الشرحين ٦ و ٧ تكلّم عن ماهية الجوهر ومفارقته وأنواعه؛ وخصص الشرح ٨ لجوهرية الهيولى؛ والشرح ٩ [الذي نضيف إليه الشروح ٣٧ و ٤٤ ـ ٥٨] لجوهرية الصورة؛ في حين خصّص الشرح ١٠ لمقدمة ابستيمولوجية تنظر في كيفية الانتقال من الجزئي إلى الكلي).

٢) وتناول في الشروح من ١١ إلى ١٩ إشكالية حدّ الأعراض.

٣) وأفرد الشرحين ٢٠ و ٢١ لتحليل علاقة الماهية بذي الماهية: هل هي مفارقة له أم سارية فيه؟ وهل هي أسبق منه أو مساوقة له؟ وهل الماهية وذو الماهية شيء واحد أم متغايران؟ وما علاقة الجوهر الماهوي بالجوهر المحسوس، هل هي علاقة وحدة، أم علاقة انفصال؟

٤) أما الشروح من ٢٢ إلى ٣٢ والشرح ٥٣ فقد خصّصها لتفسير علاقة الماهية بالتكوّن: كيف تكون الماهية ثابتة والجوهر متغيراً وكائناً فاسداً؟ أو كيف توجد الماهية الثابتة في كائن متغيّر؟

٥) ثم تناول في الشروح من ٣٣ إلى ٣٩ علاقة أجزاء الحدّ بأجزاء المحدود.

٦) وفي الشروح من ٤٠ إلى ٤٣ بحث في وحدة الحدّ ذاته: كيف صار الحد واحداً وهو ذو أجزاء؟

٧) وفي الشروح من ٤٤ إلى ٥٨ تناول مسألة جوهرية الكلّيات من مُثل وأجناس وأنواع، لأنه إذا كانت مبادىء الجوهر أحقّ بالجوهرية من الجوهر، وكانت مبادىء الجوهر من الكلّيات، فهل يصح اعتبارها جواهر؟

٨) وفي الشرحين ٥٩ و ٦٠ دشّن ابن رشد مبحثاً جديداً في الجوهر باعتباره معنى زائداً(٤).

---

(٤) وقد ورد الترتيب نفسه تقريباً في النصف الأول من المقالة الثانية من **جوامع ما بعد الطبيعة**: غرض هذا العلم، معاني الموجود، ص ٣٣؛ نسبة أنواع الموجودات وعللها، ص ٣٤؛ نوع البيان المقولي المستخدم في هذا العلم، ص ٣٤ ـ ٣٥؛ المحمولات الجوهرية والمحمولات العرضية، ص ٣٥؛ =

وقد توزعت البيانات الأربعة المذكورة آنفاً في أنحاء المقالة على النحو التالي: فقد غطى البيان الحدّي المنطقي الشروح من ٧ إلى ٢١، ومن ٣٣ إلى ٥٣؛ والبيان التكويني الطبيعي الشروح من ٢٢ إلى ٣٢؛ واستعمل البيان النقدي في عدة شروح ومن بينها الشرحان ٥ و ٦ والشروح من ٥٤ إلى ٥٨؛ في حين ظهر البيان العلّي في الشرحين ٥٩ و ٦٠.

ولأن الرجلين يستندان إلى المرجعية ذاتها كان من الطبيعي أن يتفقا في كثير من القضايا المذهبية والمنهجية. وعلى سبيل المثال نستعرض بعضاً من نقاط الاتفاق بينهما:

١) التمييز بين الكلّي المنطقي والكلّي الماهوي.
٢) والقول بأن الأمور من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط.
٣) وتمييزهما وجود الماهية في العقل عن وجودها في الواقع.
٤) وتمييزهما بين الماهية العامة والماهية الخاصة.
٥) وقولهما بوحدة الماهية بذي الماهية أو وحدة الحدّ بالمحدود.
٦) ووحدة عناصر الحدّ بعناصر المحدود.
٧) وبأن ماهية البسيط هو وجوده.
٨) وبأن الماهية هي التركيب أو الوحدة الحادثة من اجتماع الصورة بالمادة.
٩) وبأن الوحدة والكثرة من لوازم الماهية الخارجة عنها.
١٠) واتفاقهما على الأسبقية الأنطولوجية للوجود الماهوي على الوجود الطبيعي.
١١) والأسبقية الأنطولوجية لأجزاء الحدّ على أجزاء المحدود.
١٢) وتطابقهما في امتناع وجود الكليّ وجوداً مفرداً.
١٣) وامتناع وجود معنى واحد بعينه في كثيرين.
١٤) وبأن الفصل هو الذي يقسم الجنس دون غيره.
١٥) وأن الأعراض الذاتية لا تقسم صورة الشيء وإنما تقسم مادته فحسب.
١٦) وبأن الحد الحقيقي لا تكون فيه زيادة ولا تكرار.

= دخول الجوهر في المقولات، ص ٣٦ ـ ٣٩؛ وجود المقولات التسع في الجوهر، ص ٣٩؛ اسطقسات الجوهر ومبادئه ونقد آراء القدماء بشأنها، ص ٤٠ ـ ٤١؛ جهة فحص العلم الطبيعي عن مبادىء الجوهر (الصورة والمادة)، ص ٤١؛ الحد، ص ٤٢؛ حد الاعراض، ص ٤٣ ـ ٤٤؛ وحدة الماهية بأفرادها، ص ٤٤؛ انتقاد مذهب جوهرية الكليات، ص ٤٥ ـ ٥٣، ٥٩؛ الماهية والتكون، ص ٤٥ ـ ٥٣؛ المعنى الزائد، ص ٥٩ ـ ٦٠. نشير إلى أن الطبعة التي اعتمدناها هي طبعة عثمان أمين المشار إليها سابقاً.

١٧) وبأنه لا حد للمفرد. . . الخ.

كما يتفق الرجلان من الناحية المنهجية في استعمال البيانات المشار إليها.

إلاّ أن هذا القدر الكبير من الاتفاق في المقدمات والمضامين العامة والمناهج بين الرجلين لم يمنعهما من أن يتجها وجهتين متقابلتين في قراءتهما للمقالة: قراءة أولى يمكن تسميتها بالقراءة العرضية للوجود، وهي قراءة ابن سينا، وقراءة ثانية يمكن تسميتها بالقراءة الذاتية له، وهي التي اهتدى إليها ابن رشد. ولأنه من الصعب أن نحيط في هذا الحيز الذي يسمح به هذا الفصل بكل نقاط الخلاف بين الرجلين، فإننا سنكتفي باستعراض مواقفهما من ثلاث نقاط هي: وحدة الماهية، ووحدة الماهية بذي الماهية، وعرضية أو ذاتية الوجود والواحد على الذات، حيث سنعمل على إظهار أن التوافق الذي نوهنا به سابقاً لم يكن في حقيقة الأمر إلاّ ظاهرياً.

ثانياً: وحدة الماهية

فيما يتعلق بمسألة وحدة الحدّ أو الماهية لا نستطيع أن ننكر بأن ابن سينا كان يصرّح بوحدة الحدّ ويدافع عنها، اعتقاداً منه بأنه لو أخذ الحدّ بالاعتبار الذاتي لما أمكن أن يتصوّر وجود اختلاف بين عنصريه المكوّنين له وهما الجنس والفصل والمادة والصورة. بيد أننا نلفي ابن سينا أحياناً ينبري للدفاع بقوة عن وجود اختلاف جذري بين مبدأي الماهية. فقد ميَّز بين حمل الجنس على النوع، وحمله على الفصل، بالقول إن **الجنس يُحمل على النوع على أنه جزء من ماهيته، في حين يُحمل الجنس على الفصل بوصفه لازماً له فقط**[٥]. وهذا ما يجعل **الفصل مختلفاً عن الجنس في ماهيته**، ولو أن الفصل مشترك بماهيته مع النوع، الذي يشارك بماهيته مع الجنس[٦]. وقد أدّى هذا الاختلاف في الطبيعة بين الجنس والفصل إلى القول بأن **اتحاد الجنس بالفصل والمادة بالصورة هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه**[٧]. وإن الجنس مجرد **لازم** للفصل وليس جزءاً منه، ومن هنا لم تكن العلاقة بين الجنس والفصل علاقة ذاتية وضرورية. فالحيوانية (جنس) والنطق (فصل) منفصلان داخل ماهية الإنسان، أي أن وحدتهما خارجية، وإنْ كانت وحدة الحيوانية (جنس) بالإنسان (نوع) وحدة ذاتية[٨]. ومعنى هذا

---

(٥) انظر: **الشفاء: الإلهيات**، تح. محمد يوسف موسى، سليمان دنيا وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٦) انظر: م. ن.، ص ٢٣٢.

(٧) انظر: م. ن.، ص ٢٣٨: ٥ ـ ١٢.

(٨) عن امتناع الوجوب بين الجنس والفصل يقول: «ليس حقيقة وجوب الوجود إلاّ نفس تأكد الوجود، لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود، والموجود لازم لها أو داخل عليها كما =

أن ابن سينا غلّب الاعتبارات المنطقية على الاعتبارات الأنطولوجية في نظرته إلى وحدة الحد والماهية، فطبيعة الحمل أو نمطه هو الذي يتحكّم في نوع العلاقة بين عنصرَيْ الماهية أو الحدّ، وليس الوجود الملموس للجوهر المشار إليه.

في مقابل ذلك، اتخذ ابن رشد موقفاً آخر من وحدة الحدّ، حيث اعتبر أن علاقة الجنس بالفصل، والمادة بالصورة، هي علاقة ضرورية، أقصد الضرورة الأنطولوجية لا المنطقية، الأمر الذي يجعلهما يُشكّلان وحدة ذاتية لا عرضية وخارجية. فبالرغم من أن طبيعة الصورة، وهي الفعل، تكاد تكون مضادة لطبيعة المادة، وهي القبول، فإن أبا الوليد كان ينظر إلى المادة مع ذلك على أنها «صورة بالقوة»، وهذا ما حمله على أن يحصر دور الفاعل في تحريك الصورة التي توجد بالقوة داخل المادة لكي تخرج إلى الفعل. ولذلك كان الحدّ يحتوي على طبيعة واحدة لا على طبيعتين، لأن «طبيعة أحدهما هي طبيعة الثاني». بعبارة أخرى، بالرغم من أن الحدّ يتكوّن من محمولين كلّيين مختلفين، فإن «المجموع منهما كل»[9]، ف «النطق [مثلاً] هو فصل جوهري موجود في ماهية الحيوان الناطق»[10]. ومن ثم لم يكن «الفصل» بالنسبة لابن رشد شيئاً يُضاف إلى «الجنس» من خارج ليكوّن معه النوع كما قال ابن سينا[11]، بل إن «الفصل» هو إخراج الجنس إلى الفعل في نوع مشار إليه. ومعنى ذلك أيضاً أن النوع موجود في داخل الجنس وليس شيئاً غريباً عنه يأتيه من خارج. ولذلك لا يوجد في حدّ أو ماهية الجوهر إلاّ شيء واحد بالفعل هو «الفصل»، أما الجنس ونظيره المادة، فلا يوجدان في «الفصل» أو في «الصورة» إلاّ بالقوة، أي أنهما لا يُشار إليهما[12]. ومما يدلّ على ذلك

= علمت. فإذن إفادة الوجود لوجوب الوجود هي إفادة شرط من حقيقته ضرورة، وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل»، م. ن.، ص ٤٥: ٩ ـ ١٢. ويقول عن اختلاف الصورة عن الذات: «أما المركبات فلا صورتها ذاتها، ولا ماهيتها ذاتها، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها، وأما الماهية فهي ما بها هي ما هي...»، م. ن.، ص ٢٤٥: ٧ ـ ٩.

(٩) **تفسير**، ز ٧٩٥: ٦ ـ ٧.

(١٠) م. ن.، ز ٧٨٩: ١٥ ـ ١٦.

(١١) كان ابن سينا يقول بأن اتحاد الجنس بالفصل والمادة بالصورة هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه، انظر م. ن.، مقالة م ٥، ص ٢٣٨: ٥ ـ ١٢. كما كان يقول بأن الفصل مختلف عن الجنس في الماهية وإن كان مشتركاً مع النوع في ماهيته، هذا النوع الذي يشارك الجنس في ماهيته، انظر م. ن.، ص ٢٣٢. من جهة أخرى دافع ابن سينا عن أن الماهية الخاصة «شيء من خارج»، انظر م. ن.، ص ١٩٨.

(١٢) وهذا يدل على أنه على الرغم من أن طبيعة أحد مبدأي الحد هي طبيعة الآخر، فإنهما غير متساويين في الرتبة، فأحدهما متقدم على الآخر، والجزء المتقدم هو الفصل والصورة لأنهما خارجان إلى الفعل، والجزء المتأخر هو الجنس والمادة لأنهما يوجدان بالقوة.

اختصاص الجوهر بالشيء، فجوهر الشيء (الإنسانية مثلاً) لا يقبل أن يشاركه فيه غيره، كما أن الشيء الواحد لا يُمكن أن يكون له جوهران أو أكثر، بل له جوهر وحدّ واحد فقط[13]. هكذا يكون معنى اختصاص الجوهر بالشيء أن الوحدة ذاتية بينهما، مما يسمح بوجودٍ واحدٍ لهما، بخلاف الأوصاف أو الأقوال العرضية (البياض مثلاً) التي تشترك فيها عدة جواهر مختلفة.

ولم يكتف ابن رشد بإثبات وحدة الماهية، بل أراد أن يقف على المبدأ الذي يضمن هذه الوحدة ذاتها، فيكون ماهية الماهية. ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلاّ بـ«البيان العلّي» الذي يكون جواباً على السؤال: «لِمَ الشيء؟». فإذا كان من شأن «البيان الحدّي» أن يوصل إلى أن الماهية هي علّة الوحدة بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، باعتبارها أمراً ثالثاً مستقلاً عنهما، فإن «البيان العلّي» يتطلع إلى الوقوف على علّة وحدة الماهية ذاتها، باعتبارها ـ أي العلّة ـ علّة داخلية غير مركّبة كما هو الحال في الماهية؛ وهذه العلّة هي **الصورة أو الفصل**. هكذا صارت الصورة علّة الماهية أي علّة وحدتها ووجودها، وعلّة وحدة الماهية بالوجود. أو بعبارة أخرى، صار المبدأ الصوري **علّة وحدة الموجود بوجوده، وخروج الموجود بالقوة إلى الفعل**، وليست أمراً وافداً عليه من واهب الصور.

ثالثاً: وحدة الماهية بذي الماهية

هذا عن وحدة الماهية، أما عن وحدة الماهية بذي الماهية، فإننا نجد ابن سينا يستند إلى مقدمتين ليخلص منهما إلى فصل الماهية عن ذي الماهية، واعتبار العلاقة بينهما خارجية. ففي البداية أعطى «الماهية المطلقة» وضعاً أنطولوجياً فريداً جعل منها أمراً طليقاً من أي شرط. فالماهية المطلقة عند الشيخ الرئيس أبي علي لا تتقيد بأي لاحق من لواحق الموجود: فهي ليست لا واحدة ولا كثيرة، لا خاصة ولا عامة، بل إنها ليست لا موجودة ولا معدومة[14]، مما يجعلها مستقلّة إزاء الوجود، محايدة حيال لواحقه. فالإنسانية بما هي إنسانية، أو الحيوانية بما هي حيوانية، ليست مشروطة بأي

(١٣) يقول بصدد تخصص الجوهر بما هو جوهر له: «وإنما لم تكن المشتركة جواهر، لأن الجوهر ليس هو جوهراً لأشياء كثيرة، وإنما هو جوهر إما لذاته وإما للشيء الذي هو جوهر له» **تفسير**، ز ١٠٠٢: ١٠ ـ ١٢... كما يقول: «إن الجوهر لا يوجد في أشياء كثيرة معاً، والكلي مشترك، والمشترك يوجد في أشياء كثيرة معاً». م. ن.، ز ١٠٠٢: ١٣ ـ ١٤؛ كما يقول: «وإنما صار للصور الجوهرية فقط جنس، أي موضوع من طبيعتها، من قبل أنه يظن أنها لا توجد لمشاركة غيرها له، كالأعراض». م. ن.، ز ٧٩٧: ١٧ ـ ١٨.

(١٤) **الشفاء: الإلهيات**، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

شرط من الشروط الوجودية، فهي مستقلة عن الوحدة والوجود وعن لواحقهما. ولذلك اضطر ابن سينا من ناحية ثانية إلى أن يميز بين ثلاث ماهيات: «الماهية الذهنية» و «الماهية العامة أو المطلقة» و «الماهية الخاصة أو الفردية»، من أجل أن يجعل هذه الأخيرة متصلة بشروط الوجود المختلفة. ولهذا السبب اعتبر «الماهية الخاصة» شيئاً **من خارج** بالنسبة إلى الشيء، لأنها هي التي تتكفل بقبول صفات الوجود والعدم والوحدة والكثرة وسائر اللوازم العرضية(١٥). هكذا لم تعد الماهية هي «ما» يشكّل جوهر الوجود، بل صارت شيئاً مستقلاً عنه، سابقاً عليه، غير مكترث بلواحقه. فتم له بذلك فصل الماهية عن ذي الماهية فصلاً أنطولوجياً، ولم يعد «من شرط الموجود في شيء أن يطابق ذاته»(١٦).

أما ابن رشد فبخلاف ابن سينا فضّل أن يربط مصير مقالة الزاي (التي تنظر في الجوهر) بمقالة الجيم (التي تنظر في الموجود)، بناءً على أن هذه الأخيرة أكّدت هي الأخرى على مركزية مقولة الجوهر من جهة، وأقرّت نوعاً من الحمل الذاتي بينها وبين الموجود من جهة ثانية. أما في مقالة الزاي فقد تابع أبو الوليد مسيرة البحث عن طبيعة الجوهر وتحليل بنيته الماهوية، لكن على مستوى الكنه لا على مستوى الامتداد، على مستوى المبادىء المكوّنة له لا على مستوى الأعراض المحمولة عليه. لقد كانت مقالة الزاي محاولة للإجابة عن مطلب: «ما الجوهر؟»، أو «ما هو جوهر الجوهر؟»، أي محاولة لاكتشاف **ماهية** الشيء الذي هو **إثبات لأنيته ووحدته**. نعم، إذا نظرنا إلى الماهية من الزاوية العقلية أو من الزاوية الحدّية، وأخذنا الشيء في أبعاده الوجودية والطبيعية، فلن تكون ماهية الشيء هي وجوده، بل أمراً مختلفاً عنه، لأن الماهية ثابتة وواحدة وبسيطة، والموجود متعدد ومتغيّر وكائن فاسد. لكن إنْ أخذنا الماهية في معناها الأنطولوجي الساري في الشيء، فإننا سنجد أن الطريق نفسه الموصل إلى الماهية هو الذي يسوق إلى الموجود وإلى الواحد بمعناهما الأنطولوجي، لأن **الماهية هي ما به يكون الشيء موجوداً وواحداً**، فـ «الذي يدلّ عليه **الحد** هو **جوهر** الشيء الذي هو **والشيء واحد بعينه**»(١٧). وبهذا النحو تكون الماهية هي ذا الماهية، فهي نواته التي تضمن استقراره وانتماءه إلى نوع ثابت لا يتغير.

ونجد التقابل نفسه بين الرجلين بصدد موقفهما من دلالة «الصورة» على الموجود أو اختلافها عنه. فبالرغم من أن ابن سينا كان يجهر بتبنيه لمسلك التشكيك الدلالي ويطبّقه في كثير من أسماء العلم الإلهي، فإنه في المواضع الحسّاسة التي أراد فيها

(١٥) **الشفاء: الإلهيات**، ص ١٩٨.
(١٦) م. ن.، ص ١١٢: ١٦ ـ ١٨.
(١٧) تفسير، ز ٧٨٦: ٣ ـ ٤.

لفلسفته الخاصة أن تتحوّل عن المجرى الأرسطي لم يجد مبرّراً للاستمرار في مراعاة استعمال هذه الأداة الدلالية. هكذا لم يُعنَ ابن سينا بتنويع دلالة **الصورة** عندما كان بصدد النظر في علاقتها بكليّة الذات، فتبدوُ له الصورة من وجهة النظر الأنطولوجية هي الذات بعينها، ومن وجهة النظر الحديّة مختلفة عنها، بل إنه اكتفى بالنظر إليها فقط من الزاوية الأخيرة. فالصورة بالنسبة لابن سينا لا يمكن أن تكون هي كل الذات لأنها لا تشكّل إلاّ أحد جزئيها.

ولم يجد ابن رشد بدّاً من الإقرار بما ذهب إليه سلفه واعتبار الصورة لا تعبّر عن كليّة الذات، لكنه أقرّ بذلك فقط بالقياس إلى الموجود الجزئي المشار إليه، لأن هذا الأخير ليس مجرد صورة بل أكثر من ذلك بكثير. فالنفس مثلاً، ليست هي الحيوان ولا يُمكن أن تشكّله بمفردها، إذ لا بد لها من جسم ومن أعراض ليتحقق الحيوان حيواناً بالفعل. لكن لو نظرنا إلى الصورة من الزاوية الأنطولوجية، فستبدو لنا أنها تمثّل حقيقة الشيء لأنها هي التي تخرجه إلى الفعل وتعبّر عن كنهه؛ فالنفس مثلاً هي حقيقة الحيوان لأنها هي التي تحيي الجسم، وإلاّ فإن الجسم بدون نفس هو جسم باشتراك الاسم، أي ليس جسماً حيّاً. لقد كان ابن رشد يقول بجوهرية الصورة ولاجوهريتها، بوحدتها وكثرتها، لكن من جهتين مختلفتين، وهذا ما أبانه بوضوح عندما قال: «إن الجوهر الذي يدلّ عليه الحدّ هو جوهر من وجه، لأن به صار الجوهر المستقلّ جوهراً مستقلاً؛ وهو من وجه ليس كالمستقل لأنه في موضوع»[١٨].

رابعاً: وحدة الموجود بالذات

هذا عن مطلب وحدة **الماهية** بذي الماهية، أما عن مطلب وحدة **الموجود** بالماهية، فقد استند ابن سينا إلى المقدمات المنطقية المتصلة بطبيعة الحدّ، وبأقسام الموجود ليقرر إبعاد الوجود والواحد عن دائرة الذات والماهية. فالموجود والواحد ليست لهما طبيعة الجنس بالمعنى الحق، أي أنهما من جهة لا يُقالان على أنواعهما بتواطؤ، بل هما جنسان عاليان يُقالان بتشكيك أي بتقديم وتأخير؛ ومن جهة ثانية الموجود والواحد ليسا جنسين مباشرين أوليين للأشياء، أي لا يُحملان حملاً ذاتياً ومن غير توسط عليها. وبما أن الواحد والموجود هما أعمّ الأجناس، فإنهما لا يُمكن أن يكونا خاصّين بشيء من الأشياء، أي لا يمكن أن يُحمَلا حملاً ذاتياً وأولياً على أي شيء. وبالتالي لا يُمكن أن يكونا جزئين من الماهية، بل إنهما شيئان خارجان عنها، لازمان لها لزوماً ضرورياً[١٩].

---

(١٨) **تفسير**، ز ٧٨٦: ٣ ـ ٥.

(١٩) يقول عن عرضية الواحد والموجود: «لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء وليس =

ومن البيّن أن الحجّتين المنطقيتين اللتين استند إليهما ابن سينا في إصدار حكمه بإبعاد الوجود عن الماهية سليمتان ولا غبار عليهما ومسلّم بصحتهما حتى من قِبل ابن رشد نفسه، وبالتالي فلا معنى لدخول الوجود والواحد في الحدّ بالمعنى الذي ذكر سالفاً. إلاّ أن أبا الوليد رفض بقوة وإصرار دعوى عرضية الوجود السينوية. نعم، لا نشك في أن ابن رشد كان يقول بتميّز الموجود الواحد عن الماهية، لكنه لم يكن يذهب إلى الحدّ الذي يستخلص منه أنهما أمران خارجان عن الذات. وقد ردّ ابن رشد هذا التميز إلى مجرد فرق بين لحظة إدراك العلّة ولحظة إدراك الذات، وإلاّ فإن اللحظتين تتحدان بالنسبة للأشياء البسيطة التي لا ماهية لها، وهي الأشياء غير المركبة من مادة وصورة، كما هو الحال بالنسبة للعقول المفارقة أو بالنسبة للمتعاليات كالموجود والواحد. لنستمع إلى ابن رشد وهو يميّز بين نوعي الإدراك العلّي والذاتي بالنسبة للأشياء المركبة: «لأن كل واحد منهما من ذاته هو واحد ما وهوية ما، أي **ليس واحداً من قبل غيره، ولا هوية من قبل غيره**... وذلك أن الأمور المركبة، **الآن** الذي تفهم فيه بعللها غير **الآن** الذي تفهم فيه بذواتها؛ وأما البسيطة فإن الفهمين فيهما يكون في آن واحد»[٢٠]. ونفهم من هذا التمييز بين لحظتي الإدراك العِلّي والماهوي أنه لا يصدق إلاّ بالنسبة لنا، لا بالنسبة للشيء في ذاته، لأن ماهية هذا الأخير هي علّته، ومن ثم كان وجوده ووحدته ذاتيين. وهنا نضع أيدينا على أحد مفاتيح نظرية ابن رشد في ذاتية الواحد والموجود بالنسبة للأشياء، فقد ورد في الفقرة أعلاه بأن الشيء «**ليس واحداً من قبل غيره، ولا هوية من قبل غيره**»، في حين أصرّ ابن سينا على أن ينسب وحدة الشيء ووجوده إلى غيره، بناءً على عدة مقدمات منطقية وميتافيزيقية ومن بينها نظريته التي تميّز بين واجب الوجود وممكن الوجود.

وعلى سبيل الاستطراد يمكن أن نزعم بأن انزياح ابن سينا عن مقالة الزاي إلى مقالة الطاء ـ التي تنظر في أحد لواحق الموجود وهو القوة والفعل ـ كان من أسباب اهتدائه إلى نظرته العرضية لعلاقة الوجود بالماهية. فقد فضّل ابن سينا أن يُخضع نظرته

= الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئاً، إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً أو نفساً، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود. ولذلك ليس فهمك ماهية شيء من الأشياء، وفهمك الواحد، يوجب أن يصحّ لك أنه واحد. فالواحدية ليست ذات شيء منها، ولا مقوّمة لذاته، بل صفة لازمة لذاته... فتكون الواحدية من اللوازم، وليست جوهراً لشيء من الجواهر... ولو كانت الوحدة طبيعة الجوهر لكان لا يوصف بها إلاّ الجوهر، وليس يجب، إن كانت طبيعتها طبيعة العرض أن لا توصف بها الجواهر، لأن الجواهر توصف بالأعراض، وأما الأعراض فلا تحمل عليها الجواهر...»، **النجاة**، نقحه وقدم له ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢٠) تفسير، مقالة الحاء، ص ١٠٩٨: ٤ ـ ٨.

إلى الموجود والواحد لمنظور لواحق الموجود لا لمنظور مقولة الجوهر. لكنه حتى في فعله هذا أخضع المنظور الأصلي للقوة والفعل ـ وهو منظور طبيعي وميتافيزيقي ـ إلى المنظور المنطقي، منظور جهتَيْ الإمكان والوجوب، حيث تم تحويل مفهوم القوة الطبيعي إلى مفهوم الإمكان المنطقي. وقد أدّى ربط الإمكان بالماهية إلى ضمان استقلال هذه الأخيرة إزاء الوجود. وموازاة لذلك أفضى ربط الإمكان بالوجود إلى إثبات عرضيته للماهية، وتبعيته المطلقة لواجب الوجود. هكذا يتضح أن نظرة ابن سينا إلى مقالة الزاي كانت تخضع لأفق مقالة الطاء، التي كانت بدورها خاضعة لأفق **كتاب الجدل**. وبهذا النحو يكون ابن سينا قد أخضع الجوهر لأحد لواحقه (القوة) بعد أن أضفى على هذا اللاحق مضموناً منطقياً، أي مضموناً عقلياً (الإمكان). وهذا الإخضاع المزدوج لمقالة الزاي ـ أولاً لمقالة الطاء وثانياً **لكتاب الجدل** ـ هو الذي يُفسِّر جنوح ابن سينا للقول بعرضية الوجود والوحدة على الذات.

أما ابن رشد فقد احتفظ لمقالة الزاي بمكانتها المركزية في علم ما بعد الطبيعة، كما احتفظ لمقولة الجوهر بمركزها في نظرته إلى مسألة الموجود والواحد، لكنه في الوقت ذاته لم يمسّ وضعية ومضمون مقالة الطاء باعتبارها مبحثاً في لواحق الجوهر، لا في مبادئه. وهذا هو ما يفسّر أن نقطة انطلاقه لتحليل الموجود لم تكن قسمته له إلى واجب وممكن كما هو الحال عند ابن سينا، بل قسمته له إلى المقولات العشر، أما قسمته إلى القوة والفعل فقد جاءت بعد القسمة الأولى. أما جوهر الجوهر، وهو الماهية، فلم يربطها بالإمكان بل **بالضرورة**، الأمر الذي أبعد الماهية عن الاستقلال عن الوجود والتقدّم عليه، مما يعني أنه قرأ مقالة الزاي بعيون المقالة الثانية **لكتاب البرهان**، لا من خلال **كتاب الجدل** كما فعل ابن سينا. وهذا ما جعل الماهية تنقسم لدى أبي الوليد إلى مرتبتين فقط هما «الماهية الذهنية»، و «الماهية السارية» في الأشياء، حيث لم تكن هناك ضرورة لافتراض مرتبة ثالثة هي «الماهية المطلقة». ونتيجة لفك الارتباط بين الإمكان والماهية، لم يعد الوجود يضاف إليها من خارج، أي لم يعد الوجود معلولاً من قِبَل علّة خارجية هي واجب الوجود، بل صار ذاتياً كالحال بالنسبة لوحدته.

وإذا كان ابن رشد قد استعمل المقالة الثانية من **كتاب البرهان** للكشف عن طبيعة الجوهر وحلّ المطالب التي تضعها علاقته بمقوماته وبوجوده، فإنه لم يشأن أن يرجّح جهة النظر المنطقية في البتّ في إشكالية ذاتية الموجود وذاتية الماهية بالنسبة للأشياء، مما جعله يحتفظ للجوهر المشار إليه باستقلاله وكفايته لذاته على المستوى الأنطولوجي.

* * *

نخلص مما سبق إلى أن الاستعمال المفرط للحدّ، الآداة المنطقية المعطية للماهية، أدى إلى فلسفتين:

الفلسفة الأولى، وهي الفلسفة السينيوية، أصرّت على تقوية الماهية وإعطائها الأصالة على الموجود، والاستقلال عنه أنطولوجياً، مما أفضى إلى إضعاف الوجود وجعله لازماً لها، وإضعاف الجوهر حيث صار وكأنه عرض من الأعراض، بحكم تبعيته في وجوده لغيره، وهو ما يعارض حدّ الجوهر، الذي يعني القيام بالذات لا الإضافة إلى الغير. وهذا ما يجعلنا نقول إن ابن سينا عمل على إضعاف مكانة مقالة الزاي في علم ما بعد الطبيعة لصالح مقالة الطاء، تمهيداً لإخضاعها لمقالة اللام التي تنظر في تبعية ونسبة الجوهر الطبيعي للجوهر الميتافيزيقي. ونتيجة لكل ذلك يمكننا أن نقول أيضاً بأن ابن سينا أضعف من مكانة **كتاب ما بعد الطبيعة** لصالح **كتاب الجدل وكتاب البرهان** من أجل بناء فلسفة مستقلة عن أرسطو.

الفلسفة الثانية، فلسفة ابن رشد، انتصرت لفكرة مساوقة الماهية للموجود، هذه المساوقة التي أفضت إلى تقوية مكانة الجوهر، بجعله علّة وجوده، كما أفضت إلى تعزيز مقالة الزاي، باعتبارها مقالة تنظر في مبادىء الجوهر، في وجه مقالة الطاء التي تنظر في جانب من لواحق الجوهر، القوة والفعل. وبهذا النحو احتفظ ابن رشد لعلم ما بعد الطبيعة بمكانته واستقلاله حيال علم المنطق، لكنه في مقابل ذلك، كان عليه أن يخضع علم ما بعد الطبيعة لعلم الطبيعة، حيث صارت المقدمات والنتائج التي تمخّض عنها العلم الطبيعي هي السبيل الأخصّ للعلم الإلهي.

الفصل التاسع

عن دلالة مواجهة ابن رشد للبدائل الأنطولوجية لفلسفة أرسطو

منذ مدة روّج عدد من الباحثين المرموقين لعلاقة القطيعة بين ابن سينا وابن رشد (كروس ايرنانديس، الجابري. . .)، وقد اعتمدوا في ذلك على بيّنات قوية صادرة مباشرة عن أبي الوليد نفسه، أو مستقاة من تحليلاته.

ليس الغرض من هذا الفصل أن أبرهن على خطأ فكرة القطيعة بين الرجلين، لأنني أعتقد أيضاً أن التقابل بينهما هو تقابل استراتيجي بين ميتافيزيقتين، إحداهما عرضية والأخرى ذاتية. وإنما الغرض منه أن أشير إلى ملامح سينيوية متبقيّة في فكر ابن رشد، بالرغم من انتقاده الشديد له على المستويات المنطقية والأنطولوجية والميتافيزيقية. لذلك وقبل أن نتكلّم عن بقايا السينيوية عند ابن رشد، سنشير إلى بعض معاني انتقاد الفيلسوف القرطبي لابن سينا.

أولاً: عوامل رفض البدائل الأنطولوجية

١ ـ من المعلوم أن ابن رشد تعامل مع أرسطو باعتباره كاتباً حيّاً لم يمت. فلم يكن يسمح للناظرين في فكره باختراق نصّه، أو بإعادة قراءته وبإعادة توزيع بنائه، بل كان يوجب أن يجري التعامل معه كما لو كان نصاً كاملاً مغلقاً، غير قابل سوى لتفسير واحد حق متطابق مع روحه[1]. من هنا جاء انتقاده لابن سينا، الذي فضّل أن يتفاعل مع نصّ أرسطو بوصفه نصاً مفتوحاً، قابلاً لكل التأويلات. فكانت نتيجة فتحه للنص الأرسطي لغير الخواص بحسب تقدير ابن رشد أن دخل الجمهور إلى فضائه، مما أدّى

(١) «وكيف ما كان الأمر فهذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، وأن يفسّر به مذهب أرسطو، فإنه المذهب الذي ترتفع عنه جميع الشكوك المتقدمة التي تلزم الفريقين، مع أنه أمر حق في نفسه، ومعروف بما تعرف به الأوائل. فما أشد مطابقة مذهب أرسطو للحق، وما أبعد الناس من الفهم عنه في كثير من الأشياء المعروفة بنفسها، فضلاً عن المعروفة بغيرها، والله يؤتي فضله من يشاء. وأما ابن سينا فإنه خلط في هذا المعنى تخليطاً كثيراً. . .»، ابن رشد، **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**، ص ١٢٠.

إلى اختلاف جنس القول الفلسفي الحق بجنس القول الكلامي، وتحويل الفلسفة إلى علم كلام.

بهذا النحو يكون أبو الوليد قد أوصد باب الحكمة ـ أي علوم الأوائل ـ أمام المتكلمين والجمهور. لكنه في الوقت نفسه دافع عن وحدة الحكمة والشريعة، أي دافع عن انفتاح باب الشريعة على الحكمة. وبذلك يكون قد قبل بمبدأ اقتسام مجال الحقيقة بين الحكمة والشريعة مباشرةً، لا بين الفلسفة وعلم الكلام، كيلا تصبح الفلسفة شأناً من شؤون الجمهور يخوض فيه كيفما يشاء. فحق السؤال والنظر والتطلّع إلى معرفة أفق الميتافيزيقا اليونانية في علاقتها بأفق الميتافيزيقا الإسلامية لم يكن عند ابن رشد مضموناً للجميع وإنما للخواص، بل إنه حرّم على الجمهور أن يقف على ذلك بكيفية قاطعة. هكذا يرفض ابن رشد أن تنفتح الفلسفة على الإسلام كـ «منتوج ثقافي»، الإسلام كـ «تجليات حضارية»، كعلم كلام وتصوّف مثلاً، في الوقت الذي كان يحضّها على الانفتاح على الإسلام بوصفه وحياً.

من هنا نعتقد أنه لا معنى للكلام عن وجود علمين للتوحيد، أحدهما ديني والآخر فلسفي، بل كان لدى ابن رشد علم كلام واحد هو علم الكلام الفلسفي، لأنه لم يكن يعترف بمشروعية الكلام الديني. أما أعماله الثلاثة: **الفصل والمناهج والضميمة** فكانت مجرد مقدمات لمقالة اللام التي تنظر في الإلهيات الفلسفية. في الوقت ذاته حرص ابن رشد على أن لا ينفتح الإسلام على التجلّيات التأويلية للفلسفة، بل على الفلسفة كما سُطرت في كتب الأوائل، ويعني بهم خاصة أرسطو. ابن رشد يسمح إذن باللقاء بين الشريعة والحكمة على مستوى الجوهر لا على مستوى المقولات العرضية الزائلة.

ومن المعلوم أن دعوة ابن رشد إلى وحدة الفلسفة والشريعة كانت تعني الخواص فقط. وهنا يتجلّى تأثير الغزالي عليه، حيث إن هذا الأخير وإنْ كان يرفض قولاً ربط الفكر الإسلامي بالفكر اليوناني، فإنه كان فعلاً إغريقياً عميقاً، فقد كان يسمح لنفسه بأن ينهل من عيون الفكر اليوناني، في الوقت الذي كان يدعو فيه إلى إلجام العوام وإبعادهم عن كل بحث نظري أو جدلي كان.

٢ ـ وكما قلنا إن وحدة الحكمة والشريعة تقتضي من جهة الشريعة عدم الأخذ بعين الاعتبار تأويلات الإنسان الجدلية للوحي، ومن جهة الحكمة العودة لأرسطو مباشرة ووضع التراث اللاحق عليه بين قوسين. وهذه العودة للأصول هي عودة للكلّية في مواجهة الفردية، عودة للوحدة في مواجهة التعدّد والاختلاف، أقصد تعدد الحقيقة والاختلاف بشأن تأويلها. ولذلك كان سؤال الإبداع والأصالة لا معنى له بالنسبة لابن رشد، لأنه لم يكن من أنصار الأنا والفرد، بل من أنصار وحدة العقل. إن التصدّي للفارابي، ولابن سينا، وللغزالي، ولابن باجة، ولثامسطيوس، ولفرفوريوس. . . هو

تصدٍ للفردية والإبداع والاختلاف، لأن الفلسفة الأولى والثانية ختمتا بأرسطو. فابن رشد لم يكن يرغب في أن يسمع عن إبداع يكون بديلاً للمعلم الأول، أو حتى عن إرادة للتغيير في الاتجاه العام للفلسفة كما تركها أرسطو، لأنه كان يؤمن بالحق الواحد الذي لا يقبل الاختلاف والتضاد. وطالما أن أرسطو وقف على هذا الحق، فينبغي أن يكف الآخرون عن البحث عنه أو معارضته وانتقاده أو الخروج عنه، والاكتفاء بالعمل على بيانه وتدقيقه وشرحه للناس، وهذا هو الإبداع الذي كان يعترف به، أي الإبداع على صعيد الكمّ لا الكيف، فيصبح الإبداع بياناً لما قاله أرسطو، وتوضيحاً لما غمض من قوله، لا الخروج عليه. لقد أراد ابن رشد أن يبدأ من حيث بدأ أرسطو، لا أن يدشن بداية جديدة للنظرة إلى المعرفة والوجود. إنه يصرّ على أن يبقى في إطار الأفق الأرسطي بوصفه الأفق النهائي لتاريخ الفلسفة.

٣ ـ من هنا جاءت طبيعة تعامل ابن رشد مع البناء الميتافيزيقي السينيوي (والغزالي). فهو لم يتعامل معه بوصفه نسقاً قائماً بذاته، أو مشروعاً مستقلاً عن غيره، أو اجتهاداً داخل الفضاء الأرسطي أو على هامشه، بل تعامل معه على أساس أنه هو نفسه النسق الأرسطي، وقد امتلأ أغاليط وأخطاء[٢]. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن ابن رشد نظر إلى مهمة التفسير، أي مهمة تاريخ الفلسفة بعد أرسطو، باعتباره تاريخ ترميم، ترميم نص أرسطو مما أصابه من أخطاء وتهجمات وشكوك جعلت مذهبه يتحول إلى أطلال، إلى رميم، أي ينقلب إلى علم كلام. ولذلك لم يكن النسق السينيوي في نظر ابن رشد مشروعاً، لأن المشروعية بعد أرسطو لا يمكن أن تكون إلا داخل المجال الأرسطي، أي إلا إذا استند إلى تزكية المعلم الأول. ومعنى ذلك أن التفكير اللاحق لأرسطو لا يمكن أن تكون له سوى طبيعة تفسيرية، أي أن الفكر الفلسفي يمتلك مشروعيته فقط متى تعلق بنص أرسطو، أو قل إن المشروعية اتخذت آنذاك الشكل التفسيري، وقد ساهمت هذه الرؤية في بلورة وترسيخ اعتقاد ابن رشد بنهاية تاريخ الفلسفة عند أرسطو.

٤ ـ هذا عن الجانب المتعلق بالارتباط بالنصّ، نصّ أرسطو، أما الجانب المتعلق

---

(٢) «فقد تبين من هذا غرض هذا الرجل، وانحلت الشكوك التي كانت باقية عليه إلى زماننا هذا، وهذه هي عادة هذا الرجل مع من يشك عليه، أعني الزمان كفيل بحلّ ما تشكك به عليه. وذلك لأضعف الناس نظراً، وأقلهم معرفة بقدره في الحكمة ممن يتعرّض إلى الشك عليه، ورد قوله بما يظهر له، وبخاصة إذا لم يظهر لمن تقدمه، **كما نجد ابن سينا يفعل ذلك حتى [إن] كتبه كلها، إنما هي في التشكيك على هذا الرجل، وبخاصة في المسائل الكبار. ومن أردأ ما يعمله المتأخر، الاضطراب عن تعليمه، وسلوك طريقة أخرى غير طريقه، كما عرض ذلك لأبي نصر في كتبه المنطقية، ولابن سينا في العلوم الطبيعية والإلهية**»، ابن رشد، م. ن.، ص ١٧٥.

بالمذهب الأرسطي، فمن المعلوم أن ما ميّز ممارسة ابن رشد النقدية هو تصديه لكل مظهر عدمي، خاصة في فلسفتَيْ ابن سينا والغزالي: كنفي السببية، ونفي الذاتية، ونفي العقل، ونفي الضرورة العلمية... الخ.

وفي الواقع، ما كان يحرّك المشروع الفكري للرجلين ابن سينا والغزالي هو اشتراكهما كلٌ بطريقته الخاصة في انتقاد الأنطولوجية الإغريقية وإظهار حدودها، وذلك قبل وولف وكانط. لقد أراد ابن سينا والغزالي كلاهما أن يؤسسا رؤية جديدة للوجود والعلم تختلف عن رؤية اليونان لهما. وقد مضى الغزالي أبعد من مشروع ابن سينا حيث بنى نظرته إلى الموجود والمعرفة على أساس تقويض مفاهيم الماهية والبرهان والعلّية والذاتية والعقل والفيض، وكل ذلك على أساس فلسفة عرضية جائزة قائمة على الإرادة والخلق من عدم.

ونعتقد أن النظرة العرضية للوجود والواحد كانت وراء النظرة التاريخية لابن سينا حيال أرسطو، فكان بذلك أقرب إلى نداء التاريخ من ابن رشد. وقد مكّنته تلك النظرة العرضية والتاريخية من حصول رغبة لديه في تجاوز أرسطو، واكتشاف حدود الرؤية الأنطولوجية الأرسطية. أما ابن رشد فقد كانت نظرته الذاتية إلى الموجود والواحد، والجوهرية إلى المعرفة وتاريخ الفلسفة، سبباً في تقديسه للنصّ وللفكر الأرسطيين. لقد ظلّ ابن رشد محافظاً، يدافع عن الميتافيزيقا والعلم اليونانيين بما يحملانه من طابع ذاتي ضروري.

إن انتقاد ابن رشد لابن سينا والغزالي هو انتقاد لمحاولتهما الانفصال عن اليونان وتجاوزهما إلى فلسفة أخرى لها أصول مغايرة للأصول اليونانية. فقد اشتركا معاً في تأسيس أنطولوجيا عرضية قائمة على الإمكان، وهي تلك الأنطولوجيا التي يُمكن اعتبارها تمهيداً لثورة الكوجيتو وللثورة العلمية التجريبية. إن جرأة الرجلين في انتقاد فلسفة الأوائل وتقديم بدائل لها هو ما كان يغيظ أبا الوليد الذي لم يكن في نيته أبداً أن يبعد عنه تأثير الفلاسفة اليونانيين، لأنه كان يعتقد بأنه «ينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم»[٣].

وإذا كان الغزالي قد انتقد ابنَ سينا بسبب خروجه عن دائرة علم الكلام وسقوطه في أحضان الفكر اليوناني، فإن ابن رشد انتقده بسبب انحرافه عن مسار التفكير الأرسطي الحق وسقوطه في خط الفكر الكلامي. من هنا يُمكن فهم رجوع ابن رشد إلى أرسطو بكونه رجوعاً إلى الفلسفة الكلاسيكية، بأنطولوجيتها وتيولوجيتها وعلمها الطبيعي.

---

(٣) **تهافت التهافت**، ص ١٨٥: ١٠ ـ ١١.

هكذا نصل إلى أن العودة إلى أرسطو من حيث هو **نصّ** أعطى «التفسير»، والعودة إليه من حيث هو **تفكير** أعطى مذهب الذاتية على الصعيد الأنطولوجي، ومذهب السببية والقوة والفعل على الصعيد الطبيعي، ومذهب وحدة العقل على الصعيد العقلي ـ الإنساني، ومذهب الجوهرية والعلم الضروري على صعيد المنطق ونظرية العلم، ومذهب المحرك الأول على الصعيد الميتافيزيقي. لكن هل هذه العودة صافية من أي مظهر من مظاهر السينيوية؟

ثانياً: ملامح «سينيوية» في فكر ابن رشد

لقد عرف ابن رشد كيف ينفلت من مذهبي جوهرية وعرضية الموجود والواحد بفضل ما ذهب إليه من أنهما ذاتيان للأشياء والذوات. ومع ذلك يُمكننا القول إنه لم ينجُ تماماً مما يمكن أن نعتبره «سينيوية» ابن رشد، وأقصد بذلك وجود إشارات توحي بعرضية الوجود على نحو من الأنحاء. فبغض النظر عن إقراره بزيادة الوجود على ماهية الأعراض[٤]، وتسليمه بأن الوحدة والكثرة، بوصفهما ينتميان إلى مقولة الكم، عرضان لازمان للأشياء، فإننا يُمكن أن نستشف من أقواله أنه كان يعترف بكيفية غير مباشرة بخارجية وغيرية الوجود والوحدة على الذات، أو على الأقل بوجود ازدواج داخل الموجودات الطبيعية المركّبة بين الوجود والماهية، أو بين الصورة والوجود والوحدة، أو بين العلّة والوحدة والوجود. وقد ظهرت هذه الثغرات في مذهبه الذاتي في معرض مقارنته بين ذات الأجناس العالية ـ الواحد والموجود ـ والجواهر البسيطة من جهة، وذات الجواهر المركّبة من جهة ثانية، حيث يدلي بتصريحات تشير إلى وجود تطابق بين ذات ووجود ووحدة الأمور البسيطة، ومغايرة واختلاف داخل الجواهر المركّبة. ونجد هذا التباين بين ذات المركّبات ووجودها ووحدتها في صيغ متعددة تبعاً للمجالات النظرية التي تعرض من خلالها:

١ ـ فمن أجل أن يبيّن طبيعة الأمور المفارقة من خلال نظرية الماهية دافع ابن رشد عن أن **ذاتها** هي علة وحدتها ووجودها: «وليس السبب في وحدانيتها شيئاً غير ذاتها، وبالجملة الماهية فيها نفس الأنّية»[٥]، أي أن «مُعطِي الوجود»، وهو الماهية والأنّية (الوجود) هما الشيء الواحد نفسه بالنسبة للأمور البسيطة: «وأما جميع الأشياء التي ليس لها عنصر لا معقول ولا محسوس... فكل واحد منها هو، والشيء الذي يعطي وجوده، شيء واحد بعينه، أي **الماهية والأنّية** فيها هي شيء واحد بعينه»[٦].

---

(٤) انظر مثلاً **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة ز ٧٨٩: ٢ ـ ٨.

(٥) **جوامع ما بعد الطبيعة**، ص ٧١.

(٦) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة ح ١٠٩٨: ٣ ـ ٦.

وهذا بالضبط ما كان يقوله ابن سينا: فـ«كل بسيط فإن ماهيته ذاته»[7]. ونفهم من هذا أن الأشياء المركبة، أي الأشياء الكائنة الفاسدة، ماهيتها غير وجودها.

٢ ـ ونجد التميّز نفسه من زاوية نظرية الصورة، فـ **ذات** الأمور البسيطة هي علّة وحدتها ووجودها، بينما **الصورة هي** علّة الأمرين معاً بالنسبة للأمور المركّبة، «ولذلك صارت الأمور التي لا مواد لها ليست لها علّة غير **ذاتها** في كونها **واحدة**، وفي كونها **هوية ما**، بخلاف التي في المواد، فإن **الصورة** هي التي بها صارت المركّبات من الصورة والمادة **واحدة**، وصارت **هوية ما**، أي موجودة»[8]. ويعبّر عن هذا الازدواج بكيفية أخرى بقوله: «فهذه حال العقل في الأشياء المركّبة من صور ومواد، إذا وصف المركّب بالصورة، أو الحامل للصورة بالصورة، فإنه يفهمها متحدين من جهة، متغايرين من جهة، مثل وصفه الإنسان بالنطق، فإنه يفهم أن **الموضوع** للنطق والنطق معنى واحداً بالاتحاد، ويفهم **أن الحامل** منه **والمحمول** متغايران»[9]. وهذا المعنى غير بعيد عن معنى زيادة الوحدة والوجود على الذات كما ورد عند ابن سينا في قوله مثلاً: «أما المركّبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها»[10].

٣ ـ وبلغة «نظرية الحدّ» يتكلم ابن رشد عن أنه لا يُمكن وصف الأجناس العالية «. . . بالوحدة والهوية على أن الوحدة والهوية جنس لها، بل **الهوية هي ذاتها الخاصة بها**»[11]، وذلك «لأن كل واحد منها من ذاته هو واحد ما، وهوية ما، أي **ليس واحداً من قبل غيره، ولا هوية من قبل غيره**»[12]. وبالمقارنة مع المركّبات، تصبح هذه الأخيرة واحدة وموجودة من قبل «غيرها» الذي هو جنسها، وهذا بالضبط ما كان يدعو إليه ابن سينا.

٤ ـ ونجد في «نظرية الكون» إشارةً يعترف فيها ابن رشد بأن الوجود أو الكون غير ذاتي للأشياء، أي لا يدخل في جوهر الأشياء الكائنة الفاسدة ومن ثم فهو غير ضروري لها: «. . . إن الفرق بينهما أن **الفساد** هو شيء يكون **باضطرار**، **والكون ليس هو شيء يكون باضطرار**. ولو كان ذلك لكانت جميع الأمور موجودة باضطرار. ولو كان ذلك كذلك **لكان الكون شيئاً موجوداً في جوهر الأشياء** التي فيها الكون مثل ما هو

(٧) ابن سينا، **إلهيات: الشفاء**، م ٥، ص ٢٤٤: ١٨.
(٨) **تفسير**، مقالة ح ١٠٩٨: ١٧ ـ ١٠٩٩: ٢.
(٩) م. ن.، مقالة ل ١٦٢١: ١٧ ـ ١٦٢٢: ٤.
(١٠) **إلهيات: الشفاء**، م ٥، ص ٢٤٥: ٨.
(١١) **تفسير**، ح ١٠٩٩: ١٠.
(١٢) م. ن.، ح ١٠٩٩: ٤ ـ ٥.

الفساد موجوداً في جوهرها»[١٣]. وبالرغم من أن منظور نظرية الكون والفساد يختلف كثيراً عن منظور نظرية الواحد والموجود، فإنه بوسعنا أن نستشف من واقع وجود الكون خارج جوهر الأشياء، أن الوجود أمر عرضي لها.

٥ ـ وتتأكد حقيقة تميّز الماهية عن الموجود في الأشياء المركّبة عندما ننظر إليها من خلال «نظرية العقل»، حيث يظهر بجلاء أن لحظة إدراك علّتها هي غير لحظة إدراك **ذاتها**، بخلاف الأشياء البسيطة: «وذلك أن الأمور المركبة: **الآن** الذي تفهم فيه بعللها غير **الآن** الذي تفهم فيه بذواتها. وأما البسيطة فإن الفهمين فيهما يكون في آن واحد»[١٤]. ويزداد هذا الفصل وضوحاً عندما يتعرّض لطبيعة المعقولات الرياضية: «ولكن ليس المعقولات التعاليمية في وجودها مجردة من الهيولى كما يتصورها العقل. ولو كان ذلك كذلك لكان عقلها هو وجودها، ولكانت في نفسها عقلاً، ولكان العقل والمعقول منها شيئاً واحداً بعينه، كما أن الأمور المفارقة هي في نفسها عقل، والعقل الذي يعقلها هو وإياها شيء واحد بعينه»[١٥]. أما الصور الهيولانية، وهي الصور الموجودة صراحة في المادة، أي الموجودات الطبيعية فقد قال بصددها صراحة: «ويعم الصور الهيولانية أمر رابع وهو أن المعقول منها غير الموجود»[١٦].

٦ ـ وتتأكد لاذاتية أو بالأحرى عرضية الوجود والوحدة بالنسبة للأشياء عندما ننظر إليهما من زاوية «نظرية المبدأ الأول»، فنقرأ مثلاً في مقالة الألف الصغرى من **تفسير ما بعد الطبيعة**: «وإذا تبيّن أن العلة في كل جنس جنس من الموجودات هي أوْلى بالوجود والحقيقة من الأشياء التي هي علّة لها في ذلك الجنس، فبيّن أنه إن كان ها هنا علة أولى لجميع الموجودات على ما تبيّن في العلم الطبيعي، فإن تلك العلّة هي أوْلى بالحق وبالوجود من جميع الموجودات، وذلك **أن الوجود والحق إنما استفادته جميع الموجودات من هذه العلّة**. فهو الموجود بذاته فقط، والحق بذاته، **وجميع الموجودات إنما هي موجودات وحق بوجوده وحقه**»[١٧].

---

(١٣) **تفسير**، هـ ٧٣٥: ٧ ـ ١٣.

(١٤) م. ن.، ح ١٠٩٩: ٦ ـ ٨.

(١٥) **تلخيص كتاب النفس** م. ن.، تح. ألفرد إيفري، ص ١٣٥: ١١ ـ ١٤؛ ونقرأ في **جوامع كتاب النفس** الموقف نفسه: «وأما صور المعقولات فقد يظن أن وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه، وإن كان المعقول فيها غير الموجود، فعلى جهة هي غير الجهة التي بها نقول في سائر الصور إن الموجود منها غير المعقول»، **تلخيص كتاب النفس**، [وهو في الحقيقة من الجوامع]، تح. أحمد الأهواني، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(١٦) م. ن.، ص ٧٤.

(١٧) م. ن.، الألف الصغرى ١٤: ١٦ ـ ١٥: ٥.

إذن سواء نظرنا إلى علاقة الوحدة والوجود بالنسبة للأشياء المركّبة من مادة وصورة من باب الذات أو الماهية أو العلّة أو الصورة أو من باب الحدّ أو من باب الكون والفساد أو من باب المبدأ الأول، فإنه يتبيّن لنا أن الوحدة والوجود غير الذوات التي توصف بهما، أما في الأمور البسيطة فهما يشكّلان الشيء الواحد نفسه، سواء كانت صوراً بسيطة أو متعاليات.

من هنا نرى أن ابن سينا كان أكثر انسجاماً في نظرته الفلسفية من ابن رشد؛ فمراعاته لمبدأ الاختلاف بين عالم المقولات وعالم المفارقات، جعل الوحدة والموجود عرضين على موجودات عالم المعقولات وهو العالم الطبيعي، وذاتيين في عالم الموجودات المفارقة للمادة. أما ابن رشد فبالرغم من إقراره بالتمييز بين العالمين المقولي والمفارق، أي بين العالمين الطبيعي والميتافيزيقي، فإنه أبَى إلاّ أن يجعل الموجود والواحد أمرين ذاتيين على أشياء عالم الكون والفساد، دون أن يراعي تمام المراعاة الحرفية مقتضيات نظريات الحدّ، والصورة والمادة، والماهية والوجود، والتكوّن، ونظرية العقل، ونظرية المبدأ الأول. إلا أنه عندما كان بصدد الكلام عن طبيعة البسائط صدرت عنه اعترافات غير مباشرة بعرضية الواحد والموجود على الأشياء المركبة لعالم الكون والفساد. ولذلك كان على ابن رشد أن يقوم بخطوة جريئة إنْ أراد أن يتلافى هذا التعارض الخفي في مذهبه، وهي أن يلغي عالم المفارقات الذي شوَّش كثيراً سواء على عقلانيته أو على أنطولوجيته. ولكن هل كانت هذه الخطوة متاحة له في الزمن الوسطوي؟ لا نعتقد.

ومع ذلك فإننا نعتقد أن معارضة ابن رشد لابن سينا تظلّ معارضة استراتيجية، فهو كان يعارض الميتافيزيقا العرضية لأنها كانت تهدّد في نظره قوام الوجود ومشروعية العلم. أما أن تبقى جيوبٌ سينيوية في نسق ابن رشد، فذلك أمر طبيعي لأن كل من يتصدى بالنقد لغيره لا بد أن تظلّ آثار من فلسفة هذا الغير في فكره مهما حاول أن يبتعد عنه.

الفصل العاشر

مناسبة مبادىء الماهية لمبادىء الموجود عند ابن رشد

«فإذاً الحدود التي تأتلف من الكلّيات ليست هي جزءاً من الجواهر المحسوسة، لأن الجواهر المحسوسة لا تختلف في جواهرها إذا حُدّت أو لم تحدّ، أعني أنها جواهر وإنْ لم تحدّ ليس بدون ما هي جواهر إذا حدّت، كالحال في المرئيات، فإنها ليست في أنفسها مرئيات إذا لم تُرَ بأقل منها إذا رئيت». ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، ص ٩٦٥.

مقدمة

في شروحه الميتافيزيقية والمنطقية والطبيعية على كتب أرسطو تطرّق ابن رشد في أكثر من مناسبة ومن عدّة زوايا إلى علاقة الماهية بالموجود. فمن زاوية نظرية الحدّ، من جهة استعمالها في علم ما بعد الطبيعة، انتصر أبو الوليد لتأويل وحدة الماهية بذي الماهية، أي لمناسبة الماهية لطبيعة ذي الماهية: فإنْ كان الشيء محسوساً كانت ماهيته محسوسة، وإنْ كان معقولاً ـ كالكائنات الرياضية ـ كانت ماهيته معقولة. وقد سبق لنا أن نظرنا في هذه الزاوية في بحث سابق[1]، ولهذا سنكتفي هنا بالنظر في هذه العلاقة من زاوية أخرى، هي زاوية مناسبة مبادىء الماهية لذوات الماهية، أو بالأحرى من زاوية طبيعة مبادىء الماهية: هل هي جواهر، أم كليات ذهنية، أم مجرد أعراض لاحقة بالأشياء؟ وقد صاغ ابن رشد هذا السؤال على النحو التالي: «ولمّا كان يظن أن الكليّ علّة للأشياء أكثر من العلل الجزئية، وأنه العلة الأولى للعلل الجزئية، وكانت علل الجواهر يُظن بها أنها جواهر، **فلنفحص هل يمكن أن يكون الكلّي جوهراً أم لا؟**»[2].

---

(١) سبق أن نظرنا في الزاوية الحدية لوحدة الماهية بالموجود في بحثنا **أنحاء الوحدة وتجلياتها عند ابن رشد**، بحث مرقون، كلية الآداب بالرباط، ١٩٩٦، لا سيما في المبحثين ٧ و ٩.

(٢) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج، م. س.، [سنشير إليه لاحقاً بكلمة تفسير]، مقالة ز ٩٦٢: ٥ ـ ٨.

ولا يخفى أن العودة الدائمة إلى القضايا نفسها من جهات متعددة لا تفرضها نصوص ابن رشد وحدها، بل وأيضاً تنوّع جهات نظر علم ما بعد الطبيعة إلى موضوعاته.

وقد كان على ابن رشد، من أجل أن يثبت ضرورة مناسبة مبادىء الماهية لطبيعة الموجود ولطبيعة مبادئه، أن يواجه ثلاثة مذاهب تشترك في القول بمبدأ عدم المناسبة وهي: مذهب المُثُل، الذي يضع المُثُل مفارقة ومع ذلك جواهر للأشياء المحسوسة في الوقت ذاته، ومذهب الكليات الجوهرية، الذي يضع الكلّي **جوهراً** للأشياء الجزئية على أنه سارٍ بداخلها؛ وأخيراً مذهب نُفاة وجود الكليات والماهيات وراء الأعراض من سفسطائيين ومتكلّمين. وهذه المواجهة الثلاثية هي التي فرضت علينا إيقاع هذا الفصل.

* * *

في البداية نذكّر بموقف ابن رشد من علاقة الماهية بالموجود، حيث يذهب إلى القول بأن الماهية كل مكوَّن من محمولين ذاتيين ومتقابلين هما الفصل والجنس، ومع ذلك أو ربما بسبب ذلك، تجسد الماهية أعلى درجات الوحدة والوجود. وبهذه الجهة يَعتبر الماهية مبدأً يدخل في تكوين الجوهر المحسوس، أي بوصفها كلاً واحداً يدخل في تكوين كلٍّ واحدٍ، هو الموجود المشار إليه. ويؤدي هذا الوضع إلى ظهور صعوبة تتصل بعلاقة الماهية بذي الماهية: هل للماهية أصالة أنطولوجية على ذي الماهية، فتكون من ثم أجدر بالجوهرية منه، أم أن الموجود هو الذي له التقدّم على الماهية؟ وإذا سلّمنا بالإمكانية الأولى، واعتبرنا الماهية جوهراً قائماً داخل الموجود، فهل يظل هذا الأخير محتفظاً بوحدته أم لا؟

لأسباب منهجية كان ابن رشد يذهب أحياناً إلى القول بجوهرية الحدّ والماهية، لا سيما بمناسبة مقارنته بين معاني الجوهر، أو عندما كان بصدد تبيانه لطبيعة الجوهر بالوسائل المنطقية[٣]. وقد بنى حكمه هذا على المبدأ القائل بأن مبدأ الشيء أوْلَى بالجوهرية من الشيء الذي هو مبدأ له، وحيث إن الحدّ أو الماهية هي المؤسِّسة لجوهرية الشيء فبالواجب أن تكون أحرى بالجوهرية من الشيء المشار إليه وأسبق منه لا سيما بالمعنى المطلق.

لكننا نجد ابن رشد في مناسبات عديدة يقف بقوة ضد مذهب جوهرية الحدّ والماهية، ويرفض كل قول يدعو إلى استقلالهما وانفصالهما وأسبقيتهما عن ذي الماهية، مستنداً في ذلك على جملة من الحجج تقوم أساساً على ملاحظة أوجه من التقابل بين

(٣) حول جوهرية الحدّ يقول مثلاً: «فإن أحد ما ينطلق عليه اسم الجوهر هو الحدّ، ولذلك نسمعهم يقولون إن الحد يعرف جوهر الشيء»، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تح. عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٨، المقالة ٢، ص ٤٢ [سنشير إليه لاحقاً باسم **تلخيص**، وهو في الحقيقة من الجوامع]. وستكون لنا مناسبات أخرى للإشارة إلى جوهرية الماهية. انظر مثلاً **تفسير**، ز ٨٢٣: ١١؛ ز٩٣٧: ١٤ ـ ١٧.

الماهية والجوهر، كتقابل الكلّي والحملي مع الجزئي والموضوعي[٤]، أي تقابل ما هو ماهية لغيره مع ما هو جوهر لذاته لا لغيره؛ والتقابل بين ما هو مشترك وما هو خاص؛ والتقابل بين ما هو نتيجة علاقة ونسبة وإضافة بين كلّيين وهما الجنس والفصل، وهو الماهية، وما هو قائم بذاته ومشار إليه، وهو الجوهر.

لكن، إذا لم تكن هذه الاعتبارات المنطقية والميتافيزيقية تسمح بالنظر إلى الماهية بوصفها **جوهراً** بالقياس إلى **ذاتها**، فإنها تجيز وصفها بالجوهرية بالقياس إلى غيرها، وهذا هو معنى تسمية الماهيات **بالجواهر الثواني**، قياساً على **الجواهر الأول** الأحقّ باسم الجوهر من الماهية. بعبارة أخرى، إذا كنا مضطرين أحياناً إلى وصف الماهية بـ «الجوهرية»، فإن وصفنا هذا مشروط باستعمال اسم الجوهر من حيث هو معنى «كلّي»، لا باعتباره «كلاًّ»، أي من طريق ما هو معقول، لا من طريق ما هو موجود[٥].

لكن، إذا سلمنا بلاجوهرية الماهية والحدّ، فهل يجوز أن نعمّم هذا الحكم على مبادئها أيضاً، أم أنه يتعيّن علينا اعتبارها جواهر قائمة بذاتها، عملاً بالمبدأ سابق الذكر والقائل بأن مبادىء الجوهر أحرى بالجوهرية من الجوهر ذاته[٦]؟ وبعبارة ابن رشد: «هل الكلّيات هي جواهر الأشياء، كما أن الجزئيات، التي تدلّ عليها تلك الكليات جواهر، أم ليست الكليات بجواهر، وإنما الجواهر الجزئيات التي تُحمَل عليها تلك الكليات، أعني كليات الجوهر؟»[٧]. وبعبارة نظرية الحدّ، هل الكلّيات أو المحمولات

---

(٤) عن الطابع الحملي للماهية يقول مثلاً: «فقد تبين ما الجوهر الذي هو ماهية الشيء، وكيف صار هذا الجوهر محمولاً على الشيء الذي هو جوهر بذاته، وإن ذلك له من طريق أنه كلي يحمل على كل، أي من طريق ما هو موجود». م. ن.، مقالة ز ٩٣٧: ١٤ ـ ١٧. عن لاحملية الجواهر الأولى انظر مثلاً م. ن.، مقالة ز ٩٤١: ٥ ـ ٦. ونجد لدى ابن رشد أن الجوهر الذي بذاته لا يُحمل على غيره، إلاّ في حالة واحدة لا علاقة لها بالحمل المنطقي، وهو حمله على الهيولى الأولى، التي هي موضوع كل الجواهر الطبيعية: «فإن مقولات الأعراض تُقال على مقولة الجوهر، ومقولة الجوهر تُقال على هذا الشيء الذي هو الهيولى»، م. ن.، مقالة ز، ص ٧٧٦: ١٠ ـ ١١. بصدد انتقاد دعوى فورفوريوس بأن الجواهر الفردية يمكن أن تحمل انظر ابن رشد، **تلخيص ايساغوجي**، حقّقه وترجمه إلى الإنجليزية هربرت. ا. دافيدسون، ص ١٢: *Averroes' Middle Comment on Porphyr's Isagogi and on Aristotle's Categoriae*, , Tr. With notes and an intr. by Herbert A. Davidson. Cambridge Mass., The Medieval Academy of America, 1969.

(٥) **تفسير**، ز ٩٣٧: ١٤ ـ ١٧.

(٦) يقول عن جوهرية مبادىء الجوهر أو الماهية: «وقد قيل إن ما يعرف ماهية الجوهر جوهر»، **تلخيص**، ص ٥٨.

(٧) **تفسير**، ز ٩٦٠: ٣ ـ ٦. ويصوغ ابن رشد أحد مطالب الحدّ قائلاً: «وإذا كان هذا هكذا، ولاح أن ها هنا أجزاء للجوهر هي أقدم منه، فللنظر أي وجود وجود هذه الأجزاء في الجوهر، وهل الكلية عارضة لها أو هي أقدم منها على ما يرى ذلك القائلون بالصورة»، **تلخيص**، م ٢، ص ٤٣.

الذاتية المكوّنة للحدّ والماهية أسباب **ذاتية** للمحدودات أم أسباب **عرضية**؟

واضح أن لمسألة جوهرية الكليات وجهين: الأول يضع الأنواع والأجناس جواهر قائمة على مبدأ «الواحد بالعدد»، أي ينظر إليها كأفراد أو جواهر مفارقة؛ والوجه الثاني يضع الأجناس والأنواع جواهر قائمة على مبدأ «الواحد بالصورة» أو «الواحد بالجنس»، مما يجعلها تقوم بداخل الجواهر الحسية كأجزاء لها. ومن هنا كان الفرق بين السؤال: «هل الكلي جوهر؟»، والسؤال: «هل الكليّ جوهر الشيء؟»: إذ السؤال الأول ينظر إلى الكلّي في ذاته، أي يسأل عن جوهريته هو، بصرف النظر عن إضافته إلى غيره، أما السؤال الثاني فيسأل عن الكلّي في علاقته بالجزئيات التي يدلّ عليها أو يُعبِّر عن ماهيتها.

أولاً: امتناع وجود الكلّيات جواهر مفارقة

لننظرْ الآن في السؤال الأول أو الجهة الأولى من جوهرية الكلّيات. فقد رفض ابن رشد مذهب الكلّيات المفارقة، لأنها تؤدي إلى مجموعة من المحالات والإلزامات. وأول ما يواجه مَنْ يضع «الكلّيات» مبادىء مفارقة، أي بسيطة و «واحدة بالعدد»، هو أنه بقوله هذا يجعلها متناقضة مع حدّها، إذ إن «حدّ الكلي ـ كما يقول ابن رشد ـ هو الذي من شأنه أن يُحمَل على كثيرين»، أي أن الكلّي هو الذي يُنسَب إلى غيره في حين أن المفارقة والفردانية تمنع من ذلك. ولمّا كان الكلّي من مقولة **الإضافة** لم يكن بإمكانه أن يكون جوهراً، لأن الجوهرية تشترط **القيام بالذات**: ف «الجواهر لمّا كانت هي القائمة بأنفسها، وكان الكلّي من باب المضاف، فالكلّي ليس بجوهر أصلاً، فإن المفارقة من جنس الأمور القائمة بذاتها لا من جنس الأمور المضافة، ولذلك فلا يكون ها هنا إلا الجواهر الجزئية القائمة بذاتها، إمّا في مادة أو في غير مادة»[8]. هذا بالنسبة للكليّ ـ المفارق في ذاته، أما بالنسبة لعلاقته بغيره، فإنه لو سلّمنا بأن الجنس أو النوع قائم بذاته، لتوقف عن أن يلعب أي دور في تكوّن الأشياء الحسّية، لأن ما هو مفارق واحد بالعدد، والجوهر الواحد بالعدد لا يمكن أن يُحمَل على غيره[9]. من جهة أخرى، إن من يضع الأجناس والأنواع جواهر مفارقة يجعل من المستحيل تصور إمكان وجود جوهر «مركّب»، أي واحد، بل ما يمكن تصوره في هذه الحالة هو «مجموع» جواهر منفصلة بعضها عن بعض بل ومتناقضة فيما بينها[10]. بعبارة أخرى، إن افتراض

(٨) تفسير، ز ٩٦٨: ١٥ـ٩٦٩: ٤. وحول خاصية المفارقة التي تميز الجوهر، انظر: م. ن.، ز ٩٦٨ و٩٧١.

(٩) عن امتناع حمل المفارق يقول: «ولا يمكن فيما هو مثال قائم بنفسه أي جوهر واحد بالعدد أن يُحمل على أشياء كثيرة»، م. ن.، ز ٩٨١: ٦ ـ ٧.

(١٠) م. ن.، ز ٩٨٢: ٦ ـ ٨.

الأجناس والأنواع جواهر قائمة بذاتها يمنع قيام **وحدة متصلة وحملية**، ولا يسمح في أفضل الأحوال إلاّ **بوحدة مختلطة أو متماسة**، وهي الوحدة التي «يكون لكل واحد منها طبيعة غير طبيعة الآخر»[١١]. وهذا معناه أن الوحدة الناجمة عن هذا التماس أو الاختلاط هي وحدة عرضية لا ذاتية، لأن جمع جواهر متميّزة وخارجة إلى الفعل في حيّز واحدٍ هو إقرار بأن التعدّد هو المعطي الأول في حقيقته، ووحدته هي المعطى اللاحق لتعدّده. ومن جهة أخرى، لو اعتبرنا الكلّي مفارقاً أي واحداً بالعدد، ومع ذلك يدخل في تركيب أشخاصه، لقاد ذلك إمّا إلى محال «الوحدة العددية» بالنسبة لكل الأشخاص الذين ينتمون إلى الكلّي نفسه، وتلك غاية الاستحالة[١٢]، أو إلى «إلزام اللانهاية». فلو افترضنا مثلاً أن جنس الحيوان مفارق وواحد بالعدد، لكانت كل الحيوانات حيواناً واحداً لا تميّز بينها ولا اختلاف فيها، أو «يكون الحيوان المفارق، الذي هو واحد بعينه، جوهراً لأشياء غير متناهية، وهي الأنواع القائمة به»[١٣].

هذا عن الجانب الوجودي، أما عن الجانب المعرفي، فإن وضع الكليّ جوهراً مستقلاً بنفسه، قائم بذاته، سيجعل معرفتنا به وبالأشياء التي هو لها ماهية مستحيلة، لأن القيام بالذات معناه امتناع النسبة والعلّية ـ وهما من الشروط الذاتية لقيام العلم ـ، وتكريس الانفصال بين الماهية وذي الماهية. بل حتى لو سلّمنا بوجود كلّيات مفارقة تُعرّف في الوقت نفسه جواهر الأشياء الجزئية، فإننا سنسقط في محال اللانهاية على المستوى المعرفي، إذ إن «هذه الكلّيات المفارقة من جهة ما هي موجودة خارج النفس غيراً، على جهة ما تُغاير الأشياء التي خارج النفس بعضها بعضاً، وتكون محتاجة أيضاً في أن تُعقل إلى كلّيات أخر، لأنه إذا كان الشيء الموجود خارج النفس يحتاج في عقله إلى شيء موجود خارج النفس، لزم أيضاً في ذلك الأمر ما لزم في الأول، ومرّ الأمر في ذلك إلى غير نهاية»[١٤]، مما تمتنع معه المعرفة.

نستخلص مما سبق أن اللجوء إلى القول بجوهرية الأنواع والأجناس لتفسير وحدة الأشياء المحسوسة يقود على الأقل إلى محالين متقابلين: **المحال الأول** هو محال الوحدة العددية المتواطئة التي لا تسمح بالتعدّد والمغايرة والاختلاف بين الأشياء، فتصير كل الأشياء كلاً واحداً، لأن نوعها أو جنسها واحد بالعدد، فيكون الإنسان والحيوان مثلاً شيئاً واحداً لا فرق بينهما. **والمحال الثاني** هو محال الاختلاف العددي الجذري الذي لا يسمح بأية وحدة أو حمل أو ربط بين العلل والمبادىء لإنتاج كائنات

(١١) **تفسير**، ز ٩٨٠: ٧ ـ ٨.
(١٢) م. ن.، ز ٩٨١: ١ ـ ١١.
(١٣) م. ن.، ز ٩٨٠: ١١ ـ ١٣.
(١٤) **تلخيص**، م ٢، ص ٤٥.

مركبة، لأن الأنواع والأجناس من طبيعة مخالفة للكائنات المحسوسة ومن ثم لا يُمكن حمل بعضها على بعض، مما سيحرم «الجنس» من حقيقته التي تفترض أن يكون جامعاً لأنواعه القسيمة له. والخلاصة من كل ذلك، أنه إذا كانت الحاجة إلى ضبط حقائق الأشياء الكائنة الفاسدة في حدود ثابتة لا تتغيّر هي التي دعت إلى إدخال الكليات الجواهر، فقد تبيّن من الإلزامات السابقة أنها غير نافعة لا في صياغة حدود الأشياء، لأن الحدود لا تكون إلاّ بالكليات المحمولة[15]، ولا في تفسير وجود الموجود، ولا في تحصيل المعرفة بالأشياء. بل أكثر من ذلك، إذا كان «الجواهر الكلية» لا نفع فيها لتأليف حدود الأشياء المحسوسة وماهياتها، فإن الحدّ بدوره لا غناء فيه لحدّ تلك الجواهر الكلية والمفارقة، لأن هذه الأخيرة لا تتوفر على شرطين من شروط الحدّ، هما الوحدة بالنوع والوحدة الذاتية. فالحدّ كما هو معروف يتألف من كلّيين يفضيان إلى **وحدة نوعية**، بمقتضاها يشترك فيها كل الأفراد المنتمين إليها، وهذا شيء لا تقبله طبيعة الكليات المفارقة، لأنها لو خضعت لهذا الشرط لصارت **تابعة** لأمر متعالٍ عليها هو نوعها، ولأضحت **مشاركة** لغيرها في طبيعة هذا النوع، وهذا مخالف لطبيعتها التي تتميز بالانفراد والمفارقة. أما الشرط الثاني لتأليف الحدود، والذي يقضي بأن يسفر عن وحدة ذاتية بين محمولَيْ الجنس والفصل، فهو أمر لا يمكن تصوّر حصوله لـ «الكليات المفارقة» البسيطة لأن في ذلك اعترافاً صريحاً بثنائية طبيعتها، في حين أن القول بالمفارقة معناه القول بالبساطة وعدم التركيب. من جهة أخرى، لا يمكن تأليف الحدّ من جوهرين كلّيين، لأن ما يفسّر الوحدة بين الجنس والفصل هو أن أحدهما **يخصص** الآخر مما يدلّ على اشتراك في الطبيعة بينهما، في حين أن ما هو جوهر وبسيط لا يمكن أن يخصص بغيره، لأنه أصلاً خاص وغير مشترك مع غيره في أية طبيعة كانت[16].

فإذا كانت الأنواع والأجناس المفارقة غير قابلة للحدّ، فلا ماهية لها ولا معرفة بها، ومن ثم فهي غير موجودة. هكذا تكون «الجوهرية» و «المفارقة» عائقين أمام المعرفة والوجود معاً، سواء بالنسبة للمُثُل أو الصور المفارقة أو بالنسبة للموجودات أو

(١٥) حول أن المثل لا ينتفع بها في حدود الجزئيات يقول مثلاً: «إذا وضعوا الكليات مفارقة، لزم أن تكون جزئيات، فليس ينتفع بها في الحد»، **تفسير**، ز ٩٨٧ : ١١ ـ ١٢؛ انظر أيضاً، م. ن.، ز ٩٨٧ : ٥ ـ ١١.

(١٦) عن امتناع تحديد المثل بعضها لبعض يقول: «إن الصور المتباينة الوجود في المثل لا يبين الخاص منها طبيعة العام، كالحال في الفصل مع الجنس، فإنه إنْ كان الإنسان المفارق فيه جزءان مفارقان: الحيوانية والنطق، فإن النطق ليس يخصص حيوانية الإنسان من الحيوانية المطلقة، كما يظن ذلك في المحدود»، م. ن.، ز ٩٩١ : ١١ ـ ١٥.

الصور الحسّية. فما هو مفارق ولا يُنتفَع به لا في الحدّ ولا في المعرفة ولا في الوجود. ومن ثم تصير فرضية الجواهر الكلّية والمفارقة لا فائدة منها أنطولوجياً وإبستيمولوجياً.

ثانياً: امتناع وجود الكليات جواهر قائمة بأشخاصها

بعد هذا الرفض القاطع لنظرية المُثُل التي تعتبر الكلّيات عللاً مفارقة وفاعلة، نتساءل هل يُمكن لابن رشد أن يقبل حلاً وسطاً بموجبه تتم إزاحة عائقي **المفارقة والفعالية من خارج**، ووضع الكلّيات عللاً صورية، أي جواهر قائمة بداخل الموجودات الحسيّة وسائرة فيها، لا متعالية عنها في عالم مواز للعالم الطبيعي؟

لقد كانت إجابة ابن رشد هي رفض هذا الحل الوسط الذي يقول بالمحايثة وبالفعالية الداخلية للكليات، لأنه حل ظل يحتفظ بالخطأ الأساسي من أخطاء مذهب المُثل، وهو القول بأن الكليات **جواهر**، الأمر الذي لم يساعد على إلغاء الصعوبات التي قامت سابقاً في وجه المذهب المذكور. ولذلك نلقى ابن رشد يرد بالردود السابقة نفسها تقريباً ضد هذا الحل الوسط، وإن كانت زاوية النظر مختلفة بينهما:

١) فعلى العكس من نظرية المُثُل، التي تَعتبر المثال جوهراً وكلياً في الوقت نفسه، أي تبنّي مفهومها للجوهر على أساس المفارقة والجزئية والاستقلال للمثال عما هو مثال له، دافعت نظرية **محايثة** الكليات الجوهرية للأفراد عن أن الكلي هو «معنى موجود بذاته خارج النفس في الشخص»[١٧] لا في عالم خاص به. ومع ذلك واجهت هذه النظرية أول صعوبة، هي صعوبة الجمع بين **الاشتراك و الخصوصية** أو بين العمومية والانفراد. ذلك أن القول بجوهرية الكلي يؤدي إما إلى أن يُحمَل على أفراده حملاً جزئياً، ومن ثم لن يُحمل «حملاً ذاتياً من طريق ما هو»[١٨]، كأن يُقال على الإنسان الذي يحمل عليه جزء إنسان بأنه ليس إنساناً، وهذا أمر بيِّن الاستحالة؛ أو أن يُحمل الكلي بكلّيته على كل واحد من أشخاصه مما يؤدي إلى محالات أخرى، فيصير الكلي خاصاً ومشتركاً، وكائناً وفاسداً، وواحداً وكثيراً، وبسيطاً ومركّباً من أضداد أو من أشياء مختلفة، كأن «يكون الإنسان مركّباً من حمار وفرس وسائر جميع الأنواع القسيمة له»[١٩]، أي مركّباً من الأشياء القسيمة لجنسه الحيواني. ثم إنه لا يمكن أن يكون «الكلّي جزء جوهر لشيء من الأشياء التي هي جواهر قائمة بذاتها، لأنّ جوهر كل واحد من الأشياء المشار إليها هو خاص به، والكلي مشترك لأكثر من شيء واحد»[٢٠].

---

(١٧) **تلخيص**، م ٢، ص ٥٤.

(١٨) م. ن.

(١٩) م. ن.، م ٢، ص ٥٥.

(٢٠) تفسير، ز ٩٦٣: ٣ ـ ٥؛ ويقول عن تعارض الخصوصية والاشتراك: «وأيضاً فمتى سلمنا هذا فلا =

حقا، لا بد من الاعتراف بشيء من الجوهرية للكلي الجوهري، لأنه «يُحمل على الشيء من طريق **ما هو**»، أي أنه يشكّل معه وحدة ذاتية. ومع ذلك فإن الكلي لا يرقى إلى مرتبة الجوهر بالمعنى الحق، أي إلى مرتبة الجوهر الأول، طالما أنه يدل على طبيعة مشتركة لا خاصة، هذه الطبيعة التي تفرض عليه أن يُحمل على الجوهر الجزئي، لا أن يكون موضوعاً لهذا الأخير(٢١). فالحيوان مثلاً يُحمل على الفرس والإنسان، من حيث إن الحيوانية فيهما تدل على طبيعة مشتركة لا خاصة. أما الجوهر ـ هذا الفرس المشار إليه مثلاً ـ فلا يُحمل على شيء آخر أصلاً، لأن جوهريته ليست راجعة إلى حدّه، أي ليست راجعة إلى الفعل العقلي الواصف لمحمولاته الذاتية. ولذلك لم تكن حدود الجواهر جزءاً من جوهريتها، بل إن جوهريتها مستقلّة عن الحدّ والحمل، وكافية نفسها بنفسها، كالحال في المرئيات التي لا يتعلق وجودها بوجود البصر أو بفعل الرؤية(٢٢).

٢) وعلى أساس تقابل **الواحد بالعدد مع الواحد الكلي** بسط ابن رشد إلزام الوحدة بالعدد ضد القائلين بأن الكلّيات جواهر داخلية، حيث أكد أنه لو كان الكلّي «جوهراً لجميع الأشياء، فسيكون جوهراً لواحدٍ واحدٍ منها؛ فأي واحدٍ أنزلته جوهراً له، لزم أن تكون جوهراً له سائر الباقية»(٢٣)؛ أو «إذا كانت الأشخاص كلها تشترك في جوهر واحد بالعدد فهي واحدة بالعدد»(٢٤). فلو اعتبرنا الحيوان مثلاً جوهراً للإنسان والفرس، لكونه جنساً مشتركاً لهما، لكان الإنسان والفرس شيئاً واحداً لا فرق بينهما.

٣) وهذا الاعتراض يسلمنا إلى اعتراض آخر يقوم على تقابل فعل الكليّات مع

= يكون ها هنا جوهر خاص لشيء من الأشياء، بل تكون جواهر الأشياء مشتركة، ويكون الجوهر الخاص موضوعاً للجوهر العام»، **تلخيص**، م ٢، ص ٥٥. عن دلالة الكليات على الطبيعة المشتركة يقول: «إنه ليس شيء من الكليات المحمولة من طريق ما هو على الشيء المشار إليه يدل عليه من حيث هو مشار إليه وبما هو شخص ما، بل من حيث فيه طبيعة مماثلة للطبيعة التي في كل واحد من الأشخاص الداخلة تحت ذلك الكلي، أعني **المشتركة** سوى **الطبيعة التي تخص واحداً واحداً منها**»، **تفسير**، ز ٩٦٩: ١١ ـ ١٥.

(٢١) عن أن الكليات تعرّف الجواهر ولكنها لا ترقى إلى مرتبة الجواهر يقول: «إنه ليس يمكن أن يكون شيء من الأشياء التي تسمى كلية جوهراً لشيء من الأشياء، وإنْ كانت هي المعرفة لجواهر الأشياء القائمة بذاتها»، م. ن.، ز ٩٦٢: ١٤ ـ ١٦؛ انظر أيضاً مقدمة الشرح ٤٤ من مقالة الزاي، ص ٩٥٩ ـ ٩٦٠.

(٢٢) «إنهم لما صيّروا الذي يدلّ عليه الحدّ جزءاً من الجواهر المحسوسة، يلزمهم أن يكون كونها معقولة جزءاً من وجودها، حتى إنه إن لم تكن هذه المحسوسة معقولة لم تكن موجودة. وهو ظاهر أن المحسوسات أمور موجودة وإن لم يعقلها عاقل، كالحال في المحسوسات، أعني أنها أمور موجودة وإن لم تُحس»، م. ن.، ز ١٠٠٤: ١٥ ـ ١٠٠٥: ٢.

(٢٣) م. ن.، ز ٩٦٣: ١٢ ـ ١٤.

(٢٤) م. ن.، ز ٩٦٣: ١٦ ـ ١٧.

فعل الجواهر. **فالكلي علّة للكثرة** لأنه مجال تتواجد فيه أنواعه المتباينة، بينما **الجوهر علّة للوحدة والتفرد والجزئية**، فلا يمكن أن يكون الجوهر جوهراً لغيره، بل إنه كلما كان، وجد عنه شيء قائم بذاته ومشار إليه. ولذلك لا يمكن أن نضم الكلّي إلى الجوهر فيكون من الأمرين شيء واحد، فيكون لهما فعلان متضادان.

٤) ويُلزم ابن رشد القائلين بجوهرية الأجناس والأنواع بإلزام الازدواجية الجوهرية. إذ لو اعتُبر الكلي جوهراً، لأدّى ذلك إلى أن يكون الجوهرين الواحد متضمناً لجوهرين اثنين، أحدهما كلي، والآخر «الجوهر الذي به كان الشخص المشار إليه شخص جوهر»، وهذا غير ممكن لأنه «كيف يكون في جوهر واحد جوهران اثنان»[٢٥]، ونحن نعلم أنه لا يمكن أن يكون للشيء الواحد إلاّ جوهر واحد، هو ذاته الذي صار به موجوداً، وإلاّ فإن التوهم بأن الشيء مكوَّن من جوهرين معناه أنه غير موجود، إذ لا يمكن أن يكون لشيء واحد ذاتان.

٥) ويعرض ابن رشد لأحد الإلزامات الشهيرة، والمعروف بإلزام الرجل الثالث وهو «أن الشيء المجموع من جوهرين يلزم أن يكون مجموعهما جوهراً ثالثاً»[٢٦] يجمع بينهما. لكن في هذه الحالة يلزم وجود جوهر رابع يجمع بين الجوهرين الثالث والثاني، ويلزم وجود خامس للرابع، وهكذا إلى ما لا نهاية. مثال ذلك «إن كان من «الإنسان المعقول» و «الإنسان المحسوس» مجموع واحد، فسيلزم أن يكون مجموعهما إنساناً ثالثاً»[٢٧] يختلف في طبيعته عن الإنسانين المعقول والمحسوس وليس إنساناً واحداً. بعبارة أخرى، لو كان الكلي جوهراً للجزئي، لوجب أن يسفر عن اجتماع الكلي العام والكلّي الخاص كليّ ثالث يربط بينهما، لكن هذا الكلي الثالث يقتضي كلياً رابعاً، والرابع خامساً، دون أن نستطيع حصر هذا التسلسل[٢٨].

---

(٢٥) م. ن.، ز ٩٦٨: ٧ ـ ١٠.

(٢٦) **تفسير**، ز ٩٧٠: ١ ـ ٢.

(٢٧) م. ن.، ز ٩٦٩: ١٧ ـ ٩٧٠: ٢. عن محال اللانهاية أو الرجل الثالث هذا يقول في **التلخيص**: «وأيضاً متى أنزلنا هذه الكليات موجودة خارج النفس لزم أن يكون لها كليات أخر خارج النفس بها يصير الكلي الأول معقولاً، والثاني ثالثاً، وذلك إلى غير نهاية». **تلخيص**، م ٢، ص ٥٥.

(٢٨) وتقدم لنا **جوامع ما بعد الطبيعة** تأويلاً آخر لهذا الاستدراج الإلزامي إلى اللانهاية بمناسبة مثال المثلث: «لو كان المثلث مفارقاً لكان الشكل قبله مفارقاً، ولو كان الشكل مفارقاً لكان الخط أيضاً مفارقاً، ولو كان الخط مفارقاً لكانت النقطة أيضاً مفارقة». (**تلخيص**، م ٢، ص ٧١). وهذا معناه أنه لا يمكن أن يخرج مثلث واحد إلى الوجود طالما أنه يتكون من جواهر منفصلة بعضها عن بعض، ولا يمكن أن تتمخض عنها وحدة ذاتية تصهر عناصرها المختلفة في كل واحد، لذلك لا يمكن أن تكون الكليات، أي الأجناس والأنواع، جواهر بداخل الموجودات.

٦) ويستند ابن رشد على تعارض مفهومَيْ الواحد والفعل ليرفض قيام جوهر واحد مكوّن من جوهرين بالفعل، إذ «إن الفعل يجعل الواحد منفصلاً وإثنين، ولذلك لم يمكن أن يكون واحدٌ من اثنين بالفعل، لأن الواحد متصل والفعل يفصل»[٢٩]. ومعنى ذلك أنه لا يُمكن أن يظهر الجوهر الواحد إلى الوجود إلاّ إذا كان مركّباً من شيء يكون بالقوة وآخر بالفعل، لأن الفعل في هذه الحالة يفصل الجوهر عن جنسه الذي يشترك فيه مع غيره.

* * *

يظهر لنا إذن، من خلال هذه الردود الستة والتي تنهض على ست جهات من النظر، أن الجوهر الكلي لا يمكنه أن يكون جوهراً، لا لذاته ولا لغيره، سواء اعتبرناه كلياً أو فرداً؛ أي سواء اعتبرنا الكليات جواهر مفارقة أو جواهر محايثة، فإنها «ليست يمكن أن تكون جواهر لا للمثالات ولا للمحسوسات»[٣٠]، وذلك بسبب التقابل الواضح بين الحسّية والمفارَقة، والفردية والاشتراك، والجزئية والكلية، والواحد والفعل، والوحدة والكثرة، والمحمول والموضوع... الخ.

ومن البيّن أن المحرّك الذي حرّك ابن رشد إلى العناية ببسط كل هذه الحجج والأطروحات التي تدافع عن لاجوهرية الماهية والمبادىء التي تقوّمها، هو البرهنة على أن وحدة الشيء ووجوده هما أمران داخليان لا آتيان من خارج. لكن إذا كانت نتيجة هذا المجهود النقدي هي تفادي اعتبار الأجناس والأنواع **جواهر كلية**، فهل معنى هذا أن الكليات نزلت إلى مرتبة الأعراض المحضة، وحينئذ نتساءل كيف يُمكن لكليّات ذهنية موسومة بالعرضية أن تعرّف جواهر الأشياء؟[٣١].

ثالثاً: حول عرضية مبادىء الماهية

لقد كانت إحدى إجابات ابن رشد على السؤال الأول تميل إلى تبنّي نعت العرضية لكل ما هو كلي، إذ إن «الحدود والكليات **حال** من أحوال الجواهر الموجودة خارج النفس، **وكيفية عارضة لها**، مثل الحيوان العام للحيوان الخاص، أعني المشار إليه»[٣٢]. ويستخلص النتيجة المنطقية من ذلك قائلاً: «إذا تبيّن أن الكليات المعقولة حال من أحوال الجواهر، فمن الممتنع أن تكون هذه جزءاً من أجزاء الجواهر القائمة

(٢٩) **تفسير**، ز ١٩٧٢: ١ ـ ٣؛ انظر أيضاً: ص. ن.، س ٥ ـ ٦. وعن استحالة أن يكون الجوهر الواحد مركباً من جوهرين بالفعل. انظر: ز ٩٧١: ٥ ـ ١٢.

(٣٠) م. ن.، ز ٩٩١: ١٥ ـ ٩٩٢: ١.

(٣١) انظر: **تلخيص**، م ٢، ص ٥٨.

(٣٢) م. ن.، ز ٩٦٥: ١٤ ـ ١٦.

بذاتها، وذلك **أنه من القبيح المستحيل متى فرضنا جوهراً مركباً ألاّ يكون مركباً من جواهر بل من كيفيات»**[٣٣]. بعبارة أخرى، إن القول بأن الحدود والكليات أجزاء للمحدود المشار إليه من شأنه أن ينسف كل البناء الأنطولوجي الذي كان يدافع عنه ابن رشد، والقائم على أسبقية الجوهر على باقي المقولات. ذلك أن جعل الكليات المعقولة أجزاءً من بنية الجواهر المحسوسة معناه إعطاء الأسبقية لمقولة الكيف على مقولة الجوهر، الأمر الذي يجعل الجوهر تابعاً للأعراض وليس العكس، وهذا ما ترفضه أرسطية ابن رشد.

ومن المفيد هنا أن نشير إلى أن بعض المتكلمين، كإبراهيم النظّام وأبي عبدالله النجار، ذهبوا فعلاً إلى «أن الجوهر أعراض مجتمعة، وهو عين الأعراض»[٣٤]، بل إن النظّام يمضي مستخلصاً النتيجة المنطقية من تعريفه للجوهر بالعرَض ليقول بأن الجوهر غير ثابت، بل هو متجدد حالاً فحال، كالأعراض عند الأشاعرة[٣٥]، أما الثابت عنده وعند المعتزلة بعامة فهو الأعراض لا الجواهر[٣٦]. ولعلّ هذا التصوّر هو ما دفع بعض المتكلمين إلى أن يقولوا بأن الجوهر لا ينفك عن الأعراض، مما يجعل هذه الأخيرة أمراً ذاتياً له، وينقل الجوهر إلى مرتبة التابع للأعراض.

ونعود إلى ابن رشد الذي رأينا تصريحه المؤقت بعرضية الكليات من أجناس وأنواع، واستهجانه لأن تكون هذه الأخيرة، وبهذه الجهة، مقوّمات ذاتية للجوهر. بيد أننا نعرف مدى تشبثه بالدور الجوهري للكليات والحدود، فكيف يُمكننا التوفيق بين الطابع الذهني، وبالتالي «العرض» للكليات، ودورها الجوهري في إقامة الحدود والماهيات؟

يقدم لنا ابن رشد وسيلتين لتجاوز هذه الصعوبة وتفادي القول بعرضية الكلّيات وجوهريتها في آن واحد. الحل الأول قدمه لنا عبر **نظرية المحاكاة**، والثاني تحت اسم **نظرية الانتزاع**، وكلاهما يرجع بأصوله إلى حقل نظريتي المعرفة والعقل[٣٧].

ونبدأ **بنظرية المحاكاة**، التي لا يشجع اسمها على إضفاء محتوى جوهرياً على

---

(٣٣) **تفسير**، ز ٩٦٦: ١١ - ١٤؛ انظر أيضاً: ز ٩٦٧: ٣ - ٨.

(٣٤) انظر الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تح. علي س. النشار وف. ب. عون وس. م. مختار، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩، ص ١٤٨، ١٥٣، ١٥٤؛ وعن رد الجويني على هذا المذهب انظر: **م. ن.**، ص ١٥٣.

(٣٥) انظر: **م. ن.**، ص ١٦٠.

(٣٦) عن بقاء الأعراض انظر: **م. ن.**، ص ١٦٧.

(٣٧) بالإضافة إلى هاتين النظريتين يمكن الإشارة إلى حلّ منطقي ينتمي لنظرية الحد، والذي يفسر القول بذاتية المحمولات الجوهرية بالرجوع إلى خصائصها التي تميزها عن المحمولات العرضية، كالأولية والضرورة والكلّية.

الكليات والمعقولات، طالما أن هذه الأخيرة هي أمور محاكية لمكوّنات الجوهر المحسوس، وطالما «أن **أجزاء** الجوهر المشار إليه ليس شيئاً أكثر من المادة المحسوسة... والصورة المحسوسة»[٣٨]. وبالفعل، فبمقتضى هذه النظرية يكون **الجنس و الفصل** مجرد **محاكيين للمادة والصورة**[٣٩]. وبهذا النحو تكون المحاكاة هي جهة نسبة مبدأيْ الحدود إلى عنصرَيْ المحدودات، أي نسبة الجنس إلى المادة، والفصل إلى الصورة، فتكون نسبة الجنس والفصل إلى الذهن، هي كنسبة الصورة والمادة إلى الشيء. وبما أن علّتَيْ القوام تحاكي علّتَيْ الوجود، فبوسعنا أن نعتبر **المحاكاة** أو **النسبة** «جوهر» الكليات العقلية لأنها هي التي تعطيها مضمونها الوجودي. فالكليات ـ من حيث هي مبادىء الماهيات والحدود ـ إنما تحاكي الصور الجوهرية، أو الصور الخاصة للأشياء المشار إليها، هذه الصور التي تتكوّن من صورة ومادة. وبناءً على ذلك، لا يمكن أن تكون لمبادىء الحدّ سوى قيمة معرفية، ولا يمكن بحال أن ترقى إلى أن تكون أسباباً أنطولوجية. فالكلي يدلنا على جوهر الشيء أو يشير إليه، دون أن يكون هو نفسه جوهراً. وحينما تُقرّ بوجود مناسبة بين الماهية والجوهر، وبين مبادىء الحدّ ومبادىء الجوهر المحسوس، فمعناه أن الطبيعة أو الموجود المشار إليه صار له في الفلسفة الرشدية الأسبقية الزمنية والمطلقة على الماهية والعقل.

وتنقلنا هذه الخلاصة إلى **نظرية الانتزاع** لتفسير قدرة الكلّيات على التعريف بماهية الجوهر. وتقوم هذه النظرية كالسابقة على أساس التمييز بين المعقولات الأول والمعقولات الثواني وهي الكلّيات الذاتية[٤٠]، وعلى اعتبار الذهن أداة انتزاع المعقولات

---

(٣٨) **تلخيص**، م٢، ص ٦١.

(٣٩) يقول عن المحاكاة: «ولما كانت الحدود ـ كما تبيّن في صناعة المنطق ـ إنما تأتلف من جنس وفصل، وكان قد تبين مما تقدم أنها من حيث هي كليات ليس لها وجود خارج الذهن، ولا هي بوجه من الوجوه أسباب المحدودات، فبيّن أن **الجنس** ليس شيئاً أكثر من **محاكي الصورة العامة للمحدود**، التي تجري منه مجرى الهيولى... وكذلك يظهر من أمر **الفصل** أنه لاحق لحق معقول صورة الشيء الخاصة، من حيث هي في الذهن، وهو بالجملة **يحاكي الصورة كما أن الجنس يحاكي الهيولى**»، **تلخيص**، م ٢، ص ٦٠ ـ ٦١. كما يخلص إلى القول: «... وإن الحدود تأتلف من أجناس وفصول هي محاكيات الصور والمواد، سواء كانت جواهر أو أعراضاً»، م. ن.، ص ٦٢. أما عن الوجود الذي تحاكيه الأجناس فيقول: «لأن الأجناس ليست شيئاً أكثر من محاكاة المواد المركبة التي هي من جهة فعل ومن جهة قوة»، م. ن.، ص ٧٠. كما يقول عنها: «ولما كانت الأجناس إنما تحاكي المواد كان وجودها بالقوة أيضاً في المحدود؛ ولذلك ليس توجد الحيوانية مجردة بالفعل، بل إنما توجد حيوانية ما، أي ذات فصل»، م. ن.، م ٢، ص ٦٩. والجدير بالذكر أن لغة ابن رشد بصدد لفظ المحاكاة كانت مترددة بين مخطوط وآخر، إذ نجد أحياناً ألفاظاً أخرى تعوضه، كما هو الحال بالنسبة للألفاظ، تشبه، تفهم، تعرف... الخ.

(٤٠) المعقولات أو الجواهر الثواني هي التي كان يقصدها ابن رشد بقوله: «وقد قيل في كتاب المقولات =

الثواني من المعقولات الأُوَل. هكذا يقصد العقل الجانب المادي من الصور المادية، فيجرّدها من هيولاها تجريداً نظرياً من أجل حفظها في الذهن على شكل معقولات ثوان للمعقولات الأول[٤١]. ومن هذه الجهة أيضاً تأتي «عرضية» المعقولات الثواني، إذ إن وجودها الحق، وهو الوجود الخارج إلى الفعل، لا يكون إلاّ في العقل، لا في الواقع المشار إليه. بعبارة أخرى، تتحوّل «الصور الجوهرية» إلى «كلّيات» حينما تحلّ في الذهن، فتتخذ وجوداً ثانياً هو وجودها الذهني، الذي ليس سوى صور ذهنية لصور مادية موجودة خارج الذهن. وبلغة نظرية القوة والفعل، إذا كانت **الصور المادية** موجودة **بالفعل** خارج الذهن، فإن **الصور الذهنية**، أو المعقولات، توجد **بالقوة** خارج الذهن، لكنها توجد **بالفعل** في داخله.

يتضح إذن بأن الكلّيات ليست مجرد أعراض، أولاً لكونها تستمد أصولها من جوهر الأشياء، وثانياً لأن العقلي البشري والعقلي الوجودي يشتركان معاً في مجال العقل الهيولاني من ناحية، وفي لحظة الفعل الأصلي للعقل من ناحية ثانية. وهذا الاشتراك الأنطولوجي من جهة، والميتافيزيقي من جهة أخرى بين الأشياء والمعقولات يُمكّن هذه الأخيرة من الاتصال بالأولى، ويضفي عليها صفة المصداقية التي تخفّف من طابعها الذهني العرضي المحض[٤٢]. بل أكثر من ذلك، عندما نتأمل وضعية الكلّيات بالقياس إلى الأجزاء الحسّية، أو بالأحرى وضعية المبدأين الطبيعيين للجوهر، المادة والصورة بالقياس إلى الجنس والفصل، سنتفهم أكثر لماذا يضفي ابن رشد على هذين الكلّيين كثافة دلالية خاصة.

رابعاً: مناسبة مبادىء الماهية لمبادىء الجوهر

لقد كان أبو الوليد، إذن، يفصل بين الزوجين: «المادة والصورة» و «الجنس

= إن المحمولات الكلية صنفان، صنف تعرف من شخص الجوهر ماهيته وذاته، وإن أعم كلي بهذه الصفة هي المقولة المسماة جوهراً»، **تلخيص**، م٢، ص ٣٥.

(٤١) عن **نظرية الانتزاع** يقول: «إنّا متى وضعنا هذه الكليات أموراً ذهنية، فهي ضرورة أعراض، وإذا كانت أعراضاً، فكيف تفهم جواهر الأشياء المشار إليها، القائمة بذاتها، وقد قيل إن ما يعرف ماهية الجوهر جوهر؟ لكن هذا الشك ينحل بأيسر تأمل، وذلك أن العقل إذا انتزع تلك الصور من الهيولى، وعقل جواهرها على كنهها، سواء كانت صوراً جوهرية أو عرضية، عرض لها حينئذ في الذهن معنى الكلية [ن: لا أن] الكلي هو نفس صورة تلك الذوات. ولذلك كانت الكليات من المعقولات الثواني، والأشياء التي عرض لها الكلي من المعقولات الأول»، **تلخيص**، م٢، ص ٥٨.

(٤٢) للمزيد من التفاصيل بشأن العلاقة الأنطولوجية بين المعقولات النظرية والمعقولات السارية في الأشياء عن طريق العقل الهيولاني والعقل الأصلي، انظر بحثنا المشار إليه في هامش ١، الفصل ٦.

والفصل»، لا سيما في بعض اللحظات المذهبية الحاسمة، فيخصّ الزوج الطبيعي بالجوهرية وباسم الجوهر دون الزوج المنطقي، إذ «ليس في الشخص ـ كما يقول ـ جوهر إلا المادة والصورة الجزئية التي تركّب منها»[٤٣]. إلا أنه مع ذلك لم يحرم المبدأين المنطقيين من كل جوهرية كما سبق أن بيّنا، بل اعترف لهما بجوهرية من الدرجة الثانية، ملقباً إياهما بـ«المحمولين الجوهريين». لكن ما وجه العلاقة بين هذه المبادىء الأربعة: المادة والصورة ثم الجنس والفصل؟

لم يكن ابن رشد يميل إلى التوحيد بين الجنس والمادة، وبين الفصل والصورة، مستنداً في ذلك إلى جملة من الاختلافات الهامة بين الزوجين المتناظرين، والتي تعود في نهاية الأمر إلى تباين أصولهما. فالمادة كما نعلم مبدأ طبيعي يوجد بالقوة، ويخرج إلى الفعل بمقتضى صورة مادية مناسبة، وفاعل مواطىء لها أو شبيه لها، في حين أن الجنس وإن كان أشبه ما يكون بالمادة، لأنهما معاً يوجدان بالقوة، إلاّ أنه مع ذلك لا يخرج عن كونه صورة منطقية عامة ليس لها وجود إلا في الذهن[٤٤]. وهذا ما يجعل الجنس ذا طبيعة محمولية، في مقابل المادة التي تتميز بوصفها موضوعاً غير قابل للحمل على غيره[٤٥].

هذا عن الزاوية المنطقية للمسألة، أما إذا نظرنا إلى علاقة المادة بالجنس من الناحية الميتافيزيقية فستبدو لنا المادة **سلباً** خالصاً، أي مفتقرة بذاتها إلى الصورة والفعل[٤٦]، بخلاف الجنس الذي يبدو وكأنه **ملكة** ممتلئة، لأنه صورة كلية تحتوي

---

(٤٣) **تفسير**، ز ٩٦٠: ٧ ـ ٨. لكنه لم ينظر إلى جوهرية المبدأين الطبيعيين على حد سواء، بل نجده أحياناً يصرح بأن المادة أحق باسم الجوهر من غيرها، وأحياناً كان يشكك في جوهريتها بسبب طابعها الإضافي بالنسبة للصورة، في مقابل اعتباره هذه الأخيرة هي الأحق بالجوهرية إطلاقاً. عن جوهرية المادة انظر **م. ن.**، مقالة ز ٧٧٢: ١٦ ـ ٧٧٣: ٢.

(٤٤) عن إشكالية طبيعة الجنس انظر **م. ن.**، مقالة ز ٩٥١: ١٨ ـ ٩٥٣: ١٠. ونلاحظ أن ابن رشد في شرحه لهذه المسألة كان مضطرباً بشأن تقريب الجنس إلى المادة وتقريبه إلى الصورة، وذلك بسبب بياض وجده في النص الذي كان بين يديه.

(٤٥) يقول عن عدم قابلية المادة للحمل: «والعنصر لا يحمل على الشيء باسمه الأول على ما تبين قبل»، **تفسير**، ز ٩٥٢: ١٤. عن أن العنصر لا يحمل على ذي العنصر حملاً ذاتياً انظر **م. ن.**، مقالة ز ٨٩٧: ١٥ ـ ١٩. وقد استند ابن رشد، في لحظة من لحظات تقصيه لمعاني الجوهر المختلفة، إلى عدم قابلية المادة للحمل ليثبت بأنها أحق بالجوهرية من الصورة.

(٤٦) عن الطابع السلبي والعدمي للمادة انظر مثلاً **تفسير**، مقالة ١٤٧٣: ٣ ـ ٩؛ ل ١٤٧٣: ١٣ ـ ١٥. وانظر كذلك A. Garcia Marqués, *Necesidad y substancia*, pp. 221-222. عن الفراغ والاستعداد المطلق للقبول التي تتصف به المادة الأولى عموماً، ومن بينها مادة العقل الهيولاني، انظر كتابنا **إشكالية العقل عند ابن رشد**، م. س.، ص ٣٨ ـ ٤٥.

على كل أنواعها بالقوة(٤٧). ونتيجة لسلبية المادة المطلقة وافتقارها الشامل إلى كل أشكال التحديد، إن على مستوى الملكة أو على مستوى الوحدة، صار من الطبيعي أن تشترك فيها كل الأشياء اشتراكاً واقعياً، دون أن ينال ذلك من فراغها المطلق. أما الجنس فيمتاز بوحدة إيجابية تميّزه عن غيره من الأجناس، هي الوحدة بالجنس التي تجتمع بداخلها كل الأنواع القسيمة له.

زيادة على الاختلافين السابقين بين المادة والجنس، يُمكن أن نضيف اختلافاً آخر يتمثّل في كون المادة توجد خارج النفس باعتبارها موضوعاً للمحسوس. ومن ثم فإن وجود المادة يُقال بالنسبة للحواس، لا بالنسبة للعقل، وهذا هو معنى ما يُقال بأن وجود المادة يُفهَم بالإضافة إلى الصورة، إذ الصورة هي التي تخرجها إلى الوجود وتُظهرها للحواس. في حين يوجد الجنس «بالقوة» خارج النفس باعتباره موضوعاً للمعقول، لا للمحسوس، وعندما يحلّ في العقل يصبح موجوداً «بالفعل»(٤٨).

من جهة أخرى، هناك فرق أساسي آخر بين المادة والجنس في علاقتهما بالصورة والفصل، يتجلّى في الفرق بين التكوين الحدّي والتكوين الجوهري. فمن البيّن أن الصورة ليست هي المادة، بل بالعكس هي المبدأ المقابل لها، مما يجعل اشتراكهما ممكناً في المركّب الجوهري كجزئين متباينين ومتقابلين في كلٍّ متميز عنهما هو الآخر. أما الجنس فيعتبر بجهة ما هو الفصل، أو أن الجنس هو نفسه النوع، وليس فقط جزؤه المُسهِم في تكوينه، لأنه لو لم يكن كذلك لما حُمل على النوع حملاً ذاتياً، أي لو كانت هناك مغايرة وتقابل بين الجنس والفصل لما حُمل عليه حملاً جوهرياً، لذلك لا يضاف الفصل إلى الجنس كجزء إلى جزء، بل ككلي إلى كلي. والسبب في ذلك يرجع إلى أن الجنس، كما قُلنا، صورة كلية تحتوي على كل فصولها وأنواعها مجتمعة بالقوة. ومعنى ذلك أن العلاقة بين الجنس والفصل هي علاقة بين صورتين، إحداهما أعمّ من الأخرى، أي أن إحداهما تخصص الأخرى؛ أما علاقة الصورة بالمادة فهي علاقة بين صورة وقوة، أي علاقة بين أداة محدِّدة وإمكان غير محدَّد.

وبهذا يكون ابن رشد قد فصل بين علّتي القوام وعلّتي الوجود فصلاً مذهبياً، لأن ما هو ذهني لا يُمكن أن يرقى إلى مرتبة ما هو طبيعي، إذ إن الذهني ما هو إلاّ قراءة جوهرية للموجود من قِبَل الإنسان، وليس هو الموجود نفسه.

* * *

لقد كان الغرض من هذا القول أن نبيّن أن أبا الوليد لم يكن يقول بأن مبادىء

---

(٤٧) عن امتلاء الجنس بصورة القسيمة له، انظر مثلاً تفسير، مقالة ل ١٤٧٣ : ١٠ ـ ١٢.

(٤٨) تفسير، ل ١٤٧٣ : ١٢ ـ ١٤٧٤ : ٦.

الماهية **علل صورية** للأمور الجزئية، فضلاً عن أن تكون **عللاً فاعلة** لها، لأن تلك المبادىء كليات، و «ليس شيء من الكليات جواهر، ولا أن جوهراً من الجواهر كليّ»[49]. وقد مكّن هذا الموقف ابن رشد من تفادي فصل الماهية عن الموجود، وإلغاء الوحدة الذاتية للموجودات، ورفع مبدأ العلية. وبالفعل، فإن القول بأن الكليات علل للموجودات الحسية يؤدي، على المستوى الميتافيزيقي، إلى أن لا تكون ماهية الأشياء هي وجودها، ما دامت «الكليات»، التي تؤلّف الماهيات، من طبيعة غير مناسبة للأشياء. وحتى لو افترضنا إمكان وجود الأشياء المحسوسة عن الكليات المفارقة، فلن يتكون منها جوهر **واحد**، بل **مجموع** من جواهر منفصلة فقط، أي مجموع **متماس ومتجاور** لا متحد، مما يعني أن الوحدة الناجمة عن تلك الكليات المفارقة هي **وحدة عرضية لا ذاتية**. أما على المستوى الطبيعي فإن القول بعليّة الكليات المفارقة للكائنات المحسوسة يلغي التأثير المتبادل والداخلي بين الأشياء ومبادئها المناسبة لطبيعتها.

وبوسعنا أن نرجع أسباب هذه الصعوبات التي أثارها القول بالعلّية الصورية للكليات إلى سببين رئيسيين: أولهما الجمع بين **خطاب المفارقة والانفصال**، و**خطاب الحمل والاشتراك والاتصال**، وهو الأمر الذي كان يرفضه ابن رشد، إيماناً منه بأن شرط إمكان الفعل والانفعال بين الكائنات أن تكون متناسبة في طبيعتها. وثاني السببين يتجلّى في الخلط بين «الواحد بالعدد» و «الواحد بالجنس»، لأن القول بمفارقة الكليات معناه الإقرار بأنها «واحدة بالجنس وبالعدد» معاً. والحال أن «الواحد بالجنس» واحد بالقوة كثير بالفعل، ولذلك لا يُمكن أن يفارق، أما «الواحد بالعدد» فهو واحد بالفعل كثير بالقوة، ومن ثم فهو جزئي ومفارق.

ومع ذلك، فإن رفض مذهب المثل ومذهب الكليات المحايثة لم يُفض بأبي الوليد إلى الجنوح نحو اعتبارها مجرد أعراض، خوفاً من أن يصبح الجوهر مركّباً من أعراض، فتكون مبادئه أقلّ رتبة منه، وهذا مخالف للطبيعة والصناعة معاً. لذلك، ومن أجل الخروج من مأزق الجوهرية والعَرَضية، لجأ أبو الوليد إلى معادلة تجمع بين طرفين متناقضين هما الكلية والجوهرية، وذلك في مفهوم «الكليات الجوهرية». فالأجناس والأنواع مبادىء تقوّم ذات الشيء، لكنها لا ترقى إلى منزلة الجواهر. وذلك لأن الحدود إنما تحاكي المحدودات، والجنس يحاكي المادة، والفصل يحاكي الصورة، أو قُلْ إن الجنس والفصل منتزعان من المادة والصورة بواسطة العقل. وهذا يعني أن للكليات صلة وطيدة بالوجود الواقعي، لكن من جهة كونها موجودة في العقل فهي ذات طبيعة عرضية. بعبارة أخرى، إن نسبة الكليات إلى الجواهر الحسّية على جهة المحاكاة

(٤٩) تفسير، ز ١٠٠٥: ١٦ ـ ١٨.

وعلى جهة الانتزاع هو ما يبرّر أنها كليات جوهرية، لكن دون أن ترقى إلى أن تكون جواهر.

معنى ذلك، أن للكليات عند أبي الوليد وجوداً مزدوجاً، عقلياً وأنطولوجياً. وهذان الوجودان كلاهما بالقوة وبالفعل معاً، لكن من جهتين مختلفتين: فالكليات لها **وجود ذهني**، وهو وجود بالقوة بالقياس للأشياء المحسوسة، وهذا الوجود هو العلة في كون الكليات **أعراضاً** أو شبه أعراض، حتى وإن كانت كليات صادقة. والوجود الذهني للكليات وجود بالفعل إذا نظرنا إليه من الناحية المعرفية، لأنه مستخلص من المعقولات بالقوة. أما الوجود الثاني للكليات **فهو وجودها الواقعي** في الأشياء، وهو **وجود بالقوة** من الناحية المعرفية لأنه ما زال مغلفاً بالمادة، **ووجود بالفعل** من النا حية الواقعية.

من هنا يمكن أن نفهم حدود عرضية الكليات. **فالعرضية** تُقال على الكليات فقط من حيث هي موجودات نظرية في مقابل الوجود الواقعي، لأن ما هو في الذهن عرض بالقياس إلى الأشياء المحسوسة، أو قل إن العرضية تُقال على الكليات فقط عندما تتخذ طابعاً معرفياً. أما إذا نظرنا إلى الكليات من الزاوية المنطقية، أي باعتبارها تتوفر على شروط **الأولية والضرورة والكلية**. فإنها تبدو **كليات ذاتية** للشيء الموصوفة به، أي أنها تعرّف جوهره. كما أننا لو نظرنا إليها من حيث هي سارية في الوجود، وذلك من جهة نظرية العقل، فسنجدها ممتلئة بالوجود.

لقد وصف ابن رشد الكليات بالعرضية وبالذاتية وبالجوهرية، لكن من جهات مختلفة ولأغراض متباينة. إن إشارة ابن رشد إلى طابعها العرضي كان مُوجّهاً خاصة ضد من يجنح بها نحو الجوهرية والمفارقة، أو ضد من يعتبرها جواهر قائمة في داخل الأشياء، أما قوله بجوهريتها فهو موجّه ضد من يقول بعرضيتها من المتكلّمين والسفسطائيين. وقد ظهر لنا جلياً أن كلا الفريقين، فريق أصحاب المُثل ومشتقاتها وفريق الأعراض، ينتهيان إلى النتيجة الواحدة ذاتها، وهي إفراغ الوجود الطبيعي من وحدته وماهيته وعليته الذاتية. إن وصف أبي الوليد للكليات والماهيات والحدود بالذاتية والجوهرية والعرضية يندرج ضمن رؤيته المنهجية القائمة على اتخاذ مواقف وسطى عادلة بين المذاهب المتعارضة، بعد أن يكون قد أجرى التحويلات اللازمة في معاني المفاهيم المستعملة.

جماع القول، إن حصول الأشياء موجودة ومعروفة ومحدودة مرهون بضرورة **مناسبة** الماهية ومبادىء الماهية لطبيعة الجواهر المحسوسة ولمبادئها المادية. ونعتقد أن إحدى الغايات البعيدة من دفاع ابن رشد عن هذا الموقف المزدوج هو الحيلولة دون أن يكون العقل شرطاً في وجود الأشياء، لأن الموجود موجود سواء عُقل أم لم يُعقَل.

الفصل الحادي عشر

من العقل الكيفي إلى العقل الكمّي:

أنحاء الوحدة وفعالياتها لدى ابن رشد

ـ «إذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم»، ابن رشد، **تهافت التهافت**.

ـ «ما كان مبدأ وجود فهو مبدأ عدد، وما كان مبدأ عدد فهو مبدأ وجود»، ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**.

بعد أن أصيب العقل في صميمه جراء النقد العنيف الذي وجّهته له فلسفات ما بعد الحداثة، التي أعلنت عن تهافته وموته بصيغ عديدة وعبر جهات نظر مختلفة، اتجه التفكير الفلسفي نحو تقاليد الرومانطيقية والصوفية التي ترجع بأصولها إلى فكر الواحد والوحدة من أجل أن يجدّد نظرته إلى الموجود. وموازاة لذلك، شهدت الحضارة البشرية هيمنة «ثقافة الواحد» على كل جوانب المعرفة والوجود الإنساني، هذه الثقافة التي وصلت إلى أوجها فيما اصطلح عليه بعلوم المعلوميات التي فتحت عهداً جديداً كل الجدة في تاريخ الإنسانية. ومن الواضح أن ثقافة المعلوميات هي أقرب إلى فكر النسبة والتناسب منها إلى فكر التطابق والهوية، وأقرب إلى فكر الواحد منه إلى فكر الجوهر. وهذا ما أكسبها قدرة أعظم على الإبداع والتطوّر. ففي المعلوميات تبتكر الذات موضوعها من ألفه إلى يائه، تقتطعه من مقولة الكمّ لتصوغ منه عوالم لانهائية، تنطق بمقولات صار عددها لا يُحصى، وأضحت مضامينها ومجالات تطبيقها مفتوحة على كل الاحتمالات.

لقد اعتدنا فيما مضى من الزمن أن نقول إن الحضارة التي لا تهتدي بنور العقل حضارة عاطلة. أما الآن فبوسعنا أن نزعم بأن الحضارة التي لا تكيل الموجود ولا تعدّ الأشياء، الحضارة التي لا تحسب الزمن ولا تقيس المصير، حضارة لا يُعوَّل عليها. وأساس العدّ ومبدأه هو الواحد. لكن ركوب مركب الواحد قد يقود إلى ملاقاة المطلق، وذوبان الفراشة في لهيب الشمعة، كما قد يفضي إلى حضارة الحاسوب والعوالم اللانهائية للعدد والصورة.

إننا حينما نكمّم الأشياء ونكيلها نحوّلها إلى علاقاتٍ ونِسَبٍ مقدّرة بمكيالنا الذي صُغناه بعقلنا أو اصطلحنا عليه بإجماعنا، فنعرفها ونتواصل معها من أجل إبداع نسب وعلاقات وأشياء جديدة. لم يعد العقل اليوم يكتفي بتحويل الموجودات الغُفل، العارية عن المعنى، إلى كائنات ممتلئة بالدلالة وبالقوانين وباللغة، إلى كائنات تبوح لنا بأسرارها من أجل التواصل معها، أي لم يعد العقل يقنع بتحويل «الموجود بما هو موجود» إلى «موجود بما هو إنسان»، بل صار يطمع في خلق موجودات جديدة وعلاقات ونسب لم يكن للإنسان عهد بها، ولا كانت في الحسبان. ومن هنا نفهم مصداق ما ردّده ابن رشد من أن الواحد مبدأ عدد ووجود معاً.

أكثر من ذلك، لو سلّمنا بأن الواحد كائن تبتدعه النفس، لصار بإمكاننا أن ندّعي بأن القولين المأثورين عن الفيثاغوريين والسفسطائيين ـ بأن «العدد يحكم العالم»، وبأن «الإنسان مقياس كل شيء» ـ لهما المعنى الواحد نفسه، طالما أن الإنسان هو الذي يصنع مبدأ الأعداد ويؤلف مكيال الموجودات. هكذا يصبح العلم والموجود رهينين بالكم، ما دام العدّ والكيل ينتميان إلى مجاله. وهذا معناه أن ميزان القوى بين المقولات آل في هذا الزمن لصالح مقولة الكمّ على حساب مقولة الجوهر في مضمار اقتحام لجة الكون وإعادة صياغته والتفكير فيه، بعد أن انعقدت السيادة لمقولة الجوهر زمناً طويلاً منذ أفلاطون إلى غاليليو ونيوتن. وقد تبلور هذا التغير في ميزان القوى بين المقولات في إعطاء الحضارة المعاصرة الأسبقية للأعداد على الجواهر، وللرياضيات على علم الطبيعة، فتمّ إنقاذ العلم من الطابع الكيفي والماهوي الذي سيطر عليه منذ أرسطو. كما تبلور هذا التغير في إيلاء الأسبقية للذات على الموضوع، وتخويلها القدرة على المبادرة والتشريع للوجود، مما يدلّ على أن الإنسان لم يعد يقنع بالتفسير والتأويل بل أضحى يرنو إلى **التغيير**، لكن هذه المرة لا على مستوى التاريخ، بل على مستوى **الوجود**. إننا نعتقد أن التفكير في العالم من خلال الواحد، وبالتالي من خلال مقولة الكم، من شأنه أن ينتج **نظرة ذاتية إلى العالم**.

* * *

إن التوجّه الذي تتخذه أية نظرية طبيعية أو منطقية أو معرفية أو عقلية أو أنطولوجية أو ميتافيزيقية لدى أيِّ فيلسوف، رهين بتبني ضرب معيّن من الوحدة يؤسس كلامه عليها[1]. إن البحث في شروط إمكان خطاب العقل عن الوجود يقود لا محالة إلى البحث في شروط إمكان الموجود ذاته، أي النظر إليه من خلال الواحد. لكن ليس

---

(١) بصدد تأسيس الوحدة لنظرية العقل، انظر كتابنا **إشكالية العقل عند ابن رشد**، م. س.، ص ٧٧ - ١٠٧، وخاصة ص ٩٥.

معنى هذا أننا نريد هنا أن نثبت أن فلسفة أبي الوليد فلسفة أحدية. فقد برهن فشل لقائه الخاطف والماكر مع ابن عربي على استحالة الكلام عن تواصل بين الفكر العَدْل والمتوازن بين الواحد والموجود، والفكر المتعطش للوحدة، العاشق لخرق العادة، الكاسر لميزان العقل والحكمة. بل إن كل ما نقصده هو أن نبرز دور الواحد والوحدة في بناء الأقوال التي صدرت عن ابن رشد أو انتصر لها، لا على نحو كيفي وماهوي وحسب، بل وأيضاً على نحو كمّي.

لقد كانت مسألة الوحدة هي المسألة الأخفى في فلسفة الرجل. فمن جهة، لم يُعنَ بها العناية الكافية التي تؤهّله لأن يُخرج عناصر إشكاليتها المنبثة في كتاباته وصياغتها في نظرية متكاملة، أو متابعة مسائلها بين الحين والآخر كما فعل مع نظرية العقل أو نظرية البرهان، حيث كتب بشأنهما عدة جوامع وتلاخيص ومقالات وشروح. ومن جهة أخرى، لم يطرح أبو الوليد بشأن الوحدة سؤالاً خاصاً بها، بالرغم من أنها كانت هي الخلفية التي تقف وراء كل الأسئلة الهامة التي أثارها في مختلف مباحث الفلسفة الأولى والثانية. فنحن نعرف أن الفلسفة كانت نتيجة ثلاثة أسئلة كبرى: السؤال الأهم على الإطلاق وهو «ما هو الموجود؟»، والسؤال الأخفى على الإطلاق وهو «ما هو الجوهر؟»، ثم السؤال الأشرف على الإطلاق وهو «ما علة الموجود؟». ولعلّ الوجود المتواري للوحدة في خلفية هذه الأسئلة الكبرى هو الذي أخفى السؤال عنها، أو قُلْ إن خفاءها هذا هو أسلوب وجودها الفعلي.

ومع ذلك، أي على الرغم من خفاء سؤال الوحدة، فقد كانت آلياتها هي الوسائل الفعالة التي التمسها ابن رشد في بناء مواقفه، ومعالجة الصعوبات الفلسفية الأساسية التي واجهته. ومن بين أهمّ آليات الوحدة آلية تفصيل دلالة الأسماء، وآلية الفصل بين الأقوال والمقالات. فتفصيل دلالة إسمَيْ الموجود والواحد إلى مقولات أو معانٍ مختلفة في منزلتها من معنى متقدّم فيها هو الذي أخرجه من مأزقي الوحدة/ الكثرة، والهوية/ المغايرة؛ وتقسيم الجوهر إلى مبدأين اثنين هما الصورة والمادة هو الذي مكّنه من تجاوز التقابل بين الماهية الموجودة والماهية المقولة؛ والتمييز بين العلّة الفاعلة من جهة والعلّتين الصورية والغائية هو الذي أخرج الفلسفة من مأزق علاقة الوحدة المتعالية بالكثرة الطبيعية. ومن الواضح أن أجناس القسمة المذكورة هي وسائل لإيجاد أصناف ملائمة للنسبة والوحدة بين المستويات المتباينة للموجود. كما أن آلية الحكم العدل بين المقالات المتضاربة تمكّنه من إبداع مقال جديد يتجاوز به التأويلات المتقابلة. لكننا يجب أن نسارع إلى القول بأن الوحدة ليست فقط **أداة** لحل الصعوبات ووسيلة للإجابة على الشكوك والإشكالات، بل وأيضاً **موضوعاً** للنظر الفلسفي ولصناعة خطابه.

* * *

وقد امتدت آلية التقسيم الدلالي لتفتت معنى الواحد نفسه، فانقسم إلى أنواع وأجناس، تقوم بوظائف الإيجاد والتحريك والتقسيم... الخ. وقد نصّ ابن رشد على أن واجب إحصاء معاني الواحد وتعريفها من أهمّ واجبات الفيلسوف، إذ هي التي تسمح لنا بفهم سرّ وحدة وتعدّد الموجود والحركة والمعرفة. فبدون معرفة الفرق بين الواحد بالعدد والواحد بالصورة وبالنوع والواحد بالجنس والواحد بالإضافة، لا نستطيع أن نفهم ابن رشد عندما كان يحلّل ويفسّر الوحدة الوجودية والماهوية والتكوينية والعرضية والضدّية والمتعالية. وموازاة لذلك لو أخذنا الواحد بمعنى واحد لما أمكننا أن نميّز بين الواحد المرادف للموجود، والواحد المؤسِّس للماهية، والواحد المكيال، والواحد الباعث على الاختلاف والمغايرة والتقابل؛ ولما استطعنا أن نفرّق بين الوحدة المتعالية، علّة الحركة والوجود والحفظ، والوحدة السالبة، علّة التضاد والتغير، والوحدة الإيجابية التي تقوم بفعل الربط والجمع. كذلك لو أخذنا الواحد بمعنى واحد لما أمكننا أن نَفْصِل بين الوحدة الواصلة كالوحدة المقولية والجنسية والنوعية، والوحدة الفاصلة التي تحدث التحديد والاختلاف والمغايرة والتضاد، كالوحدة العددية والوحدة الضدية والوحدة الصورية. ولو تأملنا أسباب اختلاف الأسماء الكبرى التي يستعملها صاحب الفلسفة، كالجوهر والصورة والمعنى والسبب والأنّية والهوية والموجود، لوجدناها راجعة إلى اختلاف أوجه الوحدة التي تقوم عليها، وإلا فإنها في عمقها تعبّر عن الشيء الواحد نفسه بأنحاء مختلفة.

لكن بالرغم من تقسيم العمل هذا بين أنواع الواحد حيال مجالات الموجود المختلفة، فقد بدا لنا أن «الواحد بالعدد» و «الواحد بالنسبة» كانا يتنافسان على الهيمنة على تلك المجالات. فـ «الواحد بالعدد» هو **الأصل الأول** لكل ضروب الوحدة وأنحائها، وهو **المكيال** الأول لكل الموجودات، وهو **علّة** تفرّد الكائنات المفارقة والطبيعية على السواء. لكنه بسبب فرديته وطابعه **الانفصالي** لا يستطيع أن يفسّر الوجه **العلائقي** من الموجود. ولذلك كان لا بد للموجود من «الواحد بالنسبة» باعتباره **الإطار العام** الذي تتناسل فيه مختلف الوحدات، وتحدث فيه كل الروابط والعلاقات والنسب والتقابلات والأنظمة لإنتاج الأشياء وإخراجها إلى حيز الوجود، وتفسير علاقة الواحد الأول بالعقول المفارقة، وتنظيم العلاقة فيما بين هذه الأخيرة، والعلاقة بين العقول المفارقة والأجرام السماوية، والعلاقة بين الأجرام السماوية وجواهر عالم الكون والفساد، هذا علاوة على هيمنته على نظام المقولات العشر.

ونجد لدى ابن رشد التردد نفسه بين «الواحد بالعدد» و «الواحد بالصورة» عندما كان بصدد تعيين الواحد الأول والمتقدم بين المعاني الخمسة للواحد (الواحد بالعدد وبالنوع وبالجنس وبالموضوع وبالتناسب)، والبتّ في طبيعة العلاقة بينها. فأحياناً كان

يعطي الأولية لـ «الواحد بالعدد» نظراً لبساطته ومكياليته على مستوى الكم، وأحياناً نجده ينص على أن «الواحد بالصورة» هو الأحق بالتقدّم والأولية نظراً لبساطته أيضاً على مستوى النوع والماهية[٢]. ويدل هذا التردد على وجود تنافس في فكر أبي الوليد بين الرؤية العددية والوحدوية من جهة، والرؤية الصورية والجوهرية من جهة ثانية، وإن كان يعبّر عن ميل واضح نحو الرؤية الأولى بحكم أرسطيته المتشدّدة. لكن، سواء كان الواحد الأول هو «الواحد بالعدد» أو «الواحد بالصورة» فإن طبيعة العلاقة بين معاني الواحد هي نفسها التي توجد بين مقولات الموجود العشر، وهي علاقة **النسبة والتبعية** إلى واحد أول.

وقد يبدو للناظر في أنحاء الوحدة داخل الشيء الواحد أو داخل البنية الواحدة أن كل وحدة لاحقة تنفي سابقتها، لأنها في الغالب قائمة على مبدأ مضاد لها. ولكن الأمر ليس كذلك، لأن كل وحدة تؤثر بجهتها الخاصة، مما يجعل حال أنحاء الوحدة كحال المقولات، التي بالرغم من أن الاختلاف فيما بينها وصل إلى درجة المغايرة، فإنها لا تتمانع ولا تتنافى، بل يُمكن أن تتعايش في الموجود الواحد نفسه. فالشيء الواحد تتضافر في إيجاده الوحدة العددية المفارقة، والوحدة الجنسية، والوحدة النوعية، والوحدة العددية المادية، والوحدة التكوينية والوحدة الضدية... الخ، أي أنه يُمكن أن تتراكم في الموجود الواحد كل هذه الوحدات، دون أن يفقد وحدته الذاتية.

* * *

وننتقل إلى الوحدة الثانية التي كان يقول بها ابن رشد ـ ولعلها الأولى بمقتضى الترتيب الأنطولوجي ـ وهي **وحدة التلازم والمساوقة والترادف بين الواحد والموجود،** ومعناها أن ما يدلّ عليه الواحد يدلّ عليه الموجود، والعكس. وقد أدى القول بالمساوقة بابن رشد إلى أطروحة وحدوية أخرى هي أطروحة **ذاتية الواحد** بالنسبة للأشياء، هذه الذاتية التي يُمكن ترجمتها **بخلو الواحد من المعنى،** فلا هو منحاز بذاته على هيئة جوهر مستقل عن الأشياء (الفيثاغوريون)، ولا هو مضاف إلى غيره من باب

---

(٢) عن إعطاء ابن رشد الأولية للواحد بالعدد واعتباره هو الواحد بما هو واحد، انظر: **تحولات في تاريخ الوجود والعقل،** م. س.، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥. وعن إعطائه الأولية للواحد بالصورة يقول: «إن الواحد بما هو واحد إنما هو بالصورة، ولذلك ليس هو منقسم أصلاً، بل هو أكثر شيء تبرىء عن المادة»، **جوامع السماع الطبيعي،** تح. جوزيف بويج، م. س.، ص ٤٤: ٩ ـ ١١. ونشير إلى أن الواحد بالعدد والواحد بالصورة كلاهما يشتركان في صفة عدم الانقسام وإن كان بجهتين مختلفتين. وعن عدم انقسام الواحد بالصورة، انظر **تفسير ما بعد الطبيعة،** مقالة د، ص ٥٩٦: ١٤، ١٥؛ ويعرّف الواحد بالعدد بقوله: «إنه الشيء المشار إليه في الذهن الغير منقسم فيه إلى كمية ولا كيفية ولا وضع»، **تلخيص ما بعد الطبيعة،** م. س.، ص ٩٩؛ وعن طبيعة الواحد بالعدد انظر كتابنا **تحوّلات،** م. س.، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨.

الزيادة والعرضية (ابن سينا)، بل إن الواحد في نظر ابن رشد أمر ذاتي بالنسبة للأشياء المحمول عليها[٣]. وقد رفض أبو الوليد مذهبَيْ جوهرية الواحد وعرضيته لأنهما يؤديان إما إلى القول بوحدة مطلقة تلغي كل إمكانية للكلام عن الطبيعة وتمنع كل مخاطبة ومقاولة وتواصل بين الناس، وإما إلى فصل الشيء عن أنّيته وحقيقته، مما يجعل الكلام عن العلم بالشيء مستحيلاً.

وقد أدى القول بالترادف والتساوق بين الواحد والموجود إلى الحيلولة دون طرد الواحد من دائرة الموجود وإعلان الطلاق البائن بينهما. هكذا يكون ابن رشد قد رفض أن يهجر غنى الأنطولوجيا إلى فقر الإينولوجيا، أو الذهاب بعيداً في مغامرات الإينوتيولوجيا (وأعني بها: التصوف الصرف)، أو الانخراط في حجاج وجدل توحيد المتكلّمين. ومن ثَم يكون ابن رشد في الوقت نفسه قد جنّب الأنطولوجيا الخضوع للإينولوجيا، وأنقذ الفلسفة من الانقياد لعلم الكلام (التيولوجيا). ونحن نذهب إلى القول بأن المساوقة بين الواحد والموجود كان أحد أسباب فشل اللقاء التاريخي - الميتافيزيقي بين ابن رشد وابن عربي.

وبوسعنا أن نزعم بأن القول بعدم أصالة أحد المتعاليين ـ الواحد والموجود ـ قد انعكس على التوازن بين «علم الموجود بما هو موجود» وعلم «الواحد بما هو واحد». فإذا كانت مهمة العلم الأول هي تحصيل وتحديد وإثبات المضمون الواقعي والعقلي والماهوي للأشياء، فستكون غاية علم «الواحد بما هو واحد» هو النظر في مجال **المكيال والعلاقة والنسبة والحركة**. ومع ذلك، فإن دعوى التساوق والتلازم بين الموجود والواحد تقتضي تداخل وظائف العلمين في كثير من الأحيان، أقصد تبادل الأدوار بينهما.

ومما يعزّز القول بتكافؤ الدلالة بين الواحد والموجود تشابه وضع التقدّم والتأخّر بين مقولات الموجود ومقولات الواحد. فعلى غرار تنافس «الواحد بالعدد» و «الواحد بالنسبة» على تفسير مجالات الموجود المتباينة والهيمنة عليها، تقوم منافسة بين مقولتين وجوديتين تناظران جنسَيْ الواحد سابقي الذكر: إحداهما تُعد أقوى المقولات، وهي مقولة **الجوهر**، والثانية أضعفها، وهي مقولة **الإضافة**. فالجوهر في الفلسفة الرشدية هو الذي له الحدّ والماهية، وعليه تحمل باقي المقولات وتستمد منه وجودها وعلّيتها وبقاءها، لأن له القيام بالذات دون غيره من الأعراض، ولذلك اعتُبر البحث عن ماهية الجوهر غاية الفلسفة القصوى. ولكن لو بحثنا في البنية العميقة للجوهر لوجدناها هي الأخرى وليدة علاقة إضافية بين المادة والصورة، والفاعل والمنفعل. وبما أن وجود الجوهر نفسه وليد إضافته ونسبته إلى المبدأ الأول، فإنه قد تجنح بنا الرغبة في التأويل إلى القول بأن الجوهر نفسه

---

(٣) للتوسّع في موضع ذاتية الواحد انظر مقالنا: «الواحد بين الذاتية والعرضية: ابن رشد في مواجهة ابن سينا»، ضمن **تحولات**، م. س.، ص ١٧٩ ـ ٢٠٧.

تابع بجهة ما لمقولة الإضافة. فإذا اختلّ التوازن حقاً بين مقولتَيْ الجوهر والإضافة لصالح هذه الأخيرة، جاز لنا أن نظن أن ابن رشد كان أقرب إلى الأشاعرة منه إلى أرسطو.

بيد أن ما بين أيدينا من البيّنات يمنعنا من مجاراة هذه الخاطرة السريعة، ويكفينا دليلاً على فساد القول بأسبقية الإضافة على الجوهر ذلك التنازع الخفي بين **المقولات** و **المفارقات** (العقول السماوية) في السيطرة على تفسير مجالات الموجود. فنحن نعلم أن المقولات هي التي تنظم الموجود بما هو موجود، أي عالم الموجود الحسيّ المشار إليه، بينما تنظم «المفارقات» عالم السماء بأجرامه ونفوسه وحركاته. إلا أننا نلاحظ وجود ميل قوي لدى ابن رشد لإخضاع المقولات بجوهرها وأعراضها لسيادة الجواهر المفارقة، بحكم قرب هذه الأخيرة من المبدأ الأول. ومعنى ذلك أن عالم الجواهر الحسيّة بات خاضعاً للجواهر العقلية، مما يعني أن هذه الأخيرة لم تعد سقفاً نظرياً ينتهي عنده تصورنا للموجود كيما ينقطع التسلسل المنطقي عنده، بل بات أكثر امتلاءً بالجوهرية والوجود من الموجود نفسه. لكن ليس معنى هذا أنه كلما قلّت الوحدة والنظام ظهر الموجود والصيرورة كما تقول الأفلاطونية المحدثة، وإنما معناه أن هناك أجناساً من الوحدة، كل واحدة منها تختص بوظيفة وبمجال يختلف عن وظائف ومجالات الوحدات الأخرى.

وللتلازم مظهر آخر هو المظهر **التقابلي**، والذي نلفيه هذه المرة بين الوحدة والكثرة، وهو التلازم الذي يترتب عنه الاختلاف والمغايرة، وهو الذي يؤدي إلى امتلاء الموجود بالمعنى لا استبعاده منه كما كان الحال بين تلازم المساوقة بين الواحد والموجود. فلا يخفى أنّ تلازم الوحدة والكثرة هو من باب **التقابل** لا من باب **الترادف**. ولذلك لم تكن علاقة التلازم التقابلي بين الوحدة والكثرة ذات طبيعة انعكاسية كالتلازم الترادفي بين الواحد والموجود. فليس كل كثير واحداً وكل واحد كثيراً، بالمعنى الذي نقول به عن علاقة الواحد بالموجود. ومع ذلك، فإن الوحدة لا تنفصل عن الكثرة والعكس صحيح. وهذا ما يقتضي منّا أن لا ننظر إلى الأشياء نظرة واحدة، أو من خلال ضرب واحد من ضروب الوحدة، لأن الوحدة الواحدة مهما كانت مرونتها وشموليتها وقوة نفوذها في كل الأشياء، فهي غير قادرة على الإحاطة بأنظمة الوجود المختلفة المتساكنة في جوف الشيء الواحد. فالموجود واحد، لكنه ينعكس على مرايا لامتناهية، فيتعدد بتعددها، ويختلف باختلاف زوايا النظر إليها، فكما يقول ابن عربي: «كل مشهد لا يريك الكثرة في العين الواحدة لا تعوّل عليه»[(٤)].

* * *

(٤) ابن عربي، **رسالة لا يعول عليه**، ضمن **رسائل ابن العربي**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب. ت.، ص ١٤.

ونتبين مما سبق أن الوحدة لا يمكن أن تكون جوهراً قائماً بذاته في الخارج، وإنما هي كل الوحدات أو الأشياء الواحدة، إذا نظرنا إليها من زاوية مرادفتها للموجود؛ ولكن الوحدة هي أيضاً أصغر مقدار في أي مجال من مجالات الوجود والمعرفة والعقل؛ ومن هنا جاءت بساطتها ومكياليتها. بيد أن الوحدة، سواء نظرنا إليها من جهة **مرادفتها** للموجود أو من جهة **مقابلتها** للكثرة، فإنها تعني أيضاً **علاقة ونسبة وإضافة**. ومن هذه الجهة تأتي سائر أشكال الهويات والتطابقات والتماثلات والتوازيات، وتأتي النسبة والتناسب، ويأتي الاختلاف والمغايرة والتقابل، والسلب والحركة والتغيّر والكون والفساد.

وعندما تهمّ وحدة النسبة **الموجود** بعامة تتخذ اسم «وحدة النسبة إلى شيء واحد»[5]. وهذه الوحدة تنظم الموجود والعلم الناظر فيه، أقصد الأسماء التي يتداولها أصحابه (المبادىء والعلل والعناصر واللواحق والمقولات والمتقابلات... الخ)، ولهذا سيتداخل الموضوع والعلم الناظر فيه، فيكون حديثنا عن **الفلسفة** هو في الوقت نفسه حديثاً عن **الموجود** والعكس، **فيتساوى الموجود والخطاب عن الموجود**. وهذه الإحاطة الشاملة لكل أنحاء الموجود هي التي جعلت هذه الوحدة تجمع بين التواطؤ في الاسم والحدّ، والاشتراك في الاسم فقط، أي تجمع بين الوحدة والاختلاف على صعيد الدلالة، وبين البرهان والجدل على صعيد المنهج. وتوجد «وحدة المنسوب إلى شيء واحد» بين أجناس وجودية (مقولات) متغايرة لا اتصال بينها إلاّ عن طريق جنس أولي ومركزي، كالمقولات العشر والعلل الأربع والمقابلات الأربع. وهذا معناه أن وحدة دلالات أسماء الفلسفة الأولى ترجع إلى كونها تُحمل أو تُنسب إلى دلالة أولى متقدّمة على جميع ما عداها تقدماً منطقياً وأنطولوجياً وزمنياً؛ أما اختلافها فيرجع إلى جهة نسبتها إليه، وإلى مقدار قربها أو بعدها منه.

والجدير بالذكر أن المرور من **وحدة الموجود إلى وحدة الجوهر** تتطلّب توسّط **وحدة العقل** بوصفها حلقة وصل بين الموجود والماهية. ذلك أن فحص وحدة الجوهر تتمّ عن طريق الحدّ والماهية، ولا يمكن بناء أو اكتشاف هذين الأمرين إلاّ بفضل أفعال العقل. ونحن نعتقد بأن اشتراك الإنسان والموجود في الطبيعة العقلية الواحدة التي يمثلّها العقل الهيولاني هو الذي يضمن الانتقال من الوحدة المقولية للموجود إلى الوحدة الماهوية للجوهر، أي أن ذلك الاشتراك هو الذي يؤمِّن قراءة الموجود من قِبَل العقل[6].

---

(٥) وتسمى هذه الوحدة أيضاً بـ«وحدة الاسم المقول بتشكيك» أو «وحدة الاسم المقول بتقديم وتأخير». للتوسّع في هذا الموضوع انظر كتابنا **تحولات**، م. س.، ص ١٦٣ ـ ١٧٣.

(٦) عن أهمية العقل الهيولاني في كونه «يشكّل القاسم المشترك بين عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم ما بعد الطبيعة»، انظر **إشكالية العقل عند ابن رشد**، م. س.، ص ٦٠.

وقد فحص ابن رشد **وحدة الجوهر** أو **الوحدة الذاتية** من زوايا ثلاث: ماهوية وعلائقية وتكوينية. فوجد أنها قائمة على مبدأ وحدوي واحد، هو **وحدة التواطؤ في الاسم والحد،** أو ما يُمكن أن نصطلح عليه بالوحدة الذاتية. وقد أدى القول بالوحدة الذاتية إلى ظهور صعوبات أنطولوجية، كمسألة مواطأة أو مغايرة الماهية لذي الماهية، ومسألة ذاتية أو انفصال الماهية عن مبادىء الماهية. ولمواجهة المذهبين اللذين ينتصران للفصل: مذهب ابن سينا الذي نادى بتمييز الماهية عن الوجود، ومذهب المُثُل الأفلاطوني الذي فصل الماهية عن ذي الماهية، دافع ابن رشد عن موقف المواطأة بين الماهية وذي الماهية. وقد فعل ذلك بفضل تنويعه لدلالة الماهية والصورة على أساس مبدأ التقديم والتأخير، بخلاف أفلاطون الذي أخذ الماهية بمعنى متواطىء، وبخلاف ابن سينا الذي قسّم اسم الماهية إلى ثلاثة معانٍ لا تشترك إلاّ في الاسم: الماهية السائرة في الأشياء، والماهية الذهنية، والماهية المطلقة التي لا هي موجودة ولا معدومة، لا واحدة ولا كثيرة.

وتترابط الوحدة التلازمية (بين الواحد والموجود)، والوحدة النسبية (بين الجوهر والمقولات التسع)، والوحدة الذاتية (بين مبدأي الماهية ـ وهما المادة والصورة ـ وبين الموجود والماهية) والوحدة التواطئية (بين الماهية وذي الماهية)، قُلت تترابط هذه الوحدات فيما بينها ترابط تساوق وتلازم، فلا أحد له الأصالة على الأخرى، وإلاّ فإن فصل الواحد عن الموجود يؤدي إلى فصل الموجود عن الموجودات، والموجود عن الماهية، فتنعدم الأشياء وتتوقف المعرفة والأسماء.

* * *

وبحكم شمولية الوحدة، فإن أفعالها تمتدّ حتى إلى المجالات التي تبدو وكأنها ليست من سياقها، وأقصد بذلك مجالَيْ الأعراض والمتضادات. وعند استقراء موقف أبي الوليد من «الوحدة العرضية»، نلاحظ وجود نوع من التردد بين مذهبين متقابلين: مذهب مقالة الهاء من **تفسير ما بعد الطبيعة،** الذي يرى أن الأعراض صفر من المعنى، وبالتالي فلا وحدة ولا وجود ولا علم ولا علة ولا ماهية ولا حدّ لها؛ ومذهب مقالتي الزاي والحاء من **التفسير** نفسه، الذي وإنْ كان يعترف بامتناع وجود حدود وماهيات حقة للأعراض بسبب فقرها الوحدوي والوجودي وتبعيتها للجوهر، فإنه مع ذلك ينتهي إلى الإقرار بوجود ضرب من الوحدة والحدّ والماهية لها، لا سيما بالنسبة للأعراض الذاتية التي تمتاز بكونها ضرورية بالنسبة للشيء، إلاّ أنها لا تدخل في ماهيته كما هو الأمر بالنسبة للمقومات الذاتية؛ فالذكورة والأنوثة أمران لازمان ضروريان للنوع الحيواني، وكذلك الزوجية والفردية بالنسبة للعدد، ولكنهما مع ذلك لا تدخلان في ماهية الحيوان والعدد. ومن ثم كانت الوحدة عرضية بالنسبة للأعراض غير الذاتية،

وذاتية بالنسبة للأعراض الذاتية، إلاّ أنها ليست من صنف **الذاتية المقوّمة**، وإنما فقط من صنف **الذاتية اللازمة**. ومن المعلوم أن الذاتية الأولى **تعطي الحدود**، والذاتية الثانية **تعطي البراهين**.

أما عن **المتضادات**، فيظهر من أمرها في البداية أن أفقها مخالف لأفق الفلسفة الرشدية ذي الطابع **الوحدوي** الذي يتميّز خاصة بوحدة المبدأ الأقصى، أي بوحدته العددية والانفرادية، وبسيادة مبدأ الربط والنسبة بين مستويات الموجود المختلفة، في مقابل نظرية التضاد العتيقة التي تتميز بطابعها الثنائي والتقابلي، الذي يخلق مجالاً من الصراع والاستبعاد المتبادل. لكننا عندما نتأمل وضع المتضادات في الفكر الرشدي ملياً نجدها هي الأخرى تستند في أفعالها على مبدأ الوحدة، بالرغم من طابعها الثنائي والتقابلي. ذلك أن المتضادين لا يمكن أن يقوما بدورهما الاستبعادي المتبادل إلاّ إذا كانا ينتسبان إلى الجنس الواحد نفسه، الذي ينقسم إلى طبيعتين متنافيتين، والعلة في ذلك أن «الوحدة بالجنس» هي التي تضمن وصول الاختلاف بينهما إلى الغاية في التباعد، مما يحوّل الاختلاف إلى صراع واستبعاد متبادل، أي يحوّل المختلفين إلى ضدين(٧). ومما يشهد على أن الوحدة بالجنس هي الشرط الضروري لحدوث التضاد، أنه بالرغم من أن الاختلاف بين المقولات وصل إلى غايته القصوى، فإنه يؤدي إلى المغايرة لا إلى التضاد، أي يؤدي إلى الاختلاف في الجنس لا في النوع، وما ذلك إلاّ لأنها ـ أي المقولات ـ تنتمي إلى جنس غير حقيقي، أو ما يشبه الجنس، وهو الموجود.

* * *

ونصل الآن إلى الوحدة الأخيرة في هرم الوحدات، وهي **الوحدة الميتافيزيقية**. نعم، لقد أبَى ابن رشد إلاّ أن يجعل «النسبة» قاسماً مشتركاً بين وحدة «الموجود بما هو موجود» ووحدة «الموجود بما هو مفارق»، إلاّ أنه ميّز بينهما بأن جعل النسبة المقولية **نسبة جنسية**، بينما النسبة المتعالية **نسبة سببية**. وهذا ما حمل ابن رشد على إدخال عناصر ثلاثة إلى المشهد الميتافيزيقي لتفسير الفعل السببي لهذه النسبة، وهي: **المحرك الأول، والعقل، والحركة**.

لقد كانت الوحدة الميتافيزيقية هي الأخرى مناسبة لابن رشد كي يميّز مقالته عن مقالة غيره من الفلاسفة والمتكلّمين، وذلك حينما ربطها بمبدأي الحركة والعقل. وبالفعل، فقد أفضى هذا الربط إلى جملة أطروحات اشتهر بها أبو الوليد، منها **توحيده**

(٧) للتوسّع في دلالات وجود نظرية للتضاد في فكر ابن رشد، انظر بحثنا: «مكانة المتضادات من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، ضمن **تحولات**، م. س.، ص ١١٨ ـ ١٥٣.

بين **«المبدأ الأول»** و**«المحرك الأول»**، وإلغاؤه للحظة الوساطة ـ التي كان يمثلها العقل في نظرية الفيض ـ بين المحرّك الأول والعالم؛ ومنها أيضاً القول بأن **الحركة أداة وجود وحفظ** معاً، مما يرقيها إلى مرتبة أن تكون **جوهر العالم والوجود**. من جهة أخرى صارت الحركة أداة الوحدة من أجل إخراج الموجود إلى الفعل، مما جعلها تأخذ دور الوساطة الذي كان يقوم به العقل بين الواحد والموجود في النسقين الأفلوطيني، والفارابوي ـ السينيوي.

وبفضل إرجاع مفهوم الفاعل إلى مفهوم المحرّك، والنظر إليه لا من حيث هو فاعل، بل ما هو صورة وغاية، نأى أبو الوليد عن مبدأ الصدور الأحدي، لأنه صار بالإمكان تصوّر صدور الكثرة عن الواحد، أي عن الفاعل الأول مباشرة دون أن تنال تلك الكثرة من وحدته المطلقة. وقد أدى تحويل مفهوم الفاعل إلى مفهوم المحرك، وربطه بالصورة والغاية إلى ميلاد مفهوم جديد ومتوازن بين القول بالخلق والقول بالقدم هو مفهوم «الخلق المستمر»، الذي يضمن في الوقت نفسه عدم انقطاع الحركة، وإثبات تبعية العالم للمبدأ الأول تبعية مباشرة ودائمة. وقد مكّن القول بهذه التبعية من تجاوز التعارض بين الزمن والأزل، والتخفيف من حدة التقابل بين الوحدة والكثرة، وبين الإرادة والضرورة. وبعبارة أخرى، متى كان المحرّك الأول علّة فاعلة وصورية في الوقت ذاته، اتخذ فعل الإيجاد معنى الحفظ الدائم أو الخلق المستمر.

لكن الحركة عندما تتعلق بالسماء تكون نتيجة «شوق» الأفلاك السماوية إلى مبادئها العاقلة (المفارقات)، مما يدلّ، من ناحية، على وجود «عقل» لتلك الأجرام السماوية، ومن ناحية ثانية، على وجود عقل تتصوره تلك الأجرام وتشتاق إليه فتتحرّك نحوه بوصفه مبدأً لها. وبهذا النحو يتداخل فعل العقل، الذي هو الربط، بفعل الحركة، ويصير القول بأن الموجود **نتيجة الربط** مرادفاً للقول بأن الموجود **نتيجة الحركة**، لأن الربط هو تحريك المادة نحو صورتها. وهذا ما دفع ابن رشد إلى القول بأنه لو توقفت الحركة أو الربط طُرفة عين لانهار العالم. ومن هنا حقّ لنا أن نزعم بأن الحركة ندّ للواحد والموجود، ولعلّ هذا الوضع هو ما يفسّر غيابها من لائحة المقولات. ومما يعزّز هذا التأويل أن المبادىء الثلاثة ـ الوحدة والحركة والعقل ـ شكّلت الميادين الأساسية للمواجهات التي جرت بين ابن رشد وابن سينا.

* * *

بهذا نكون قد وقفنا على أهم تجليّات الوحدة على أصعدة الموجود والجواهر والأعراض والمتقابلات والمفارقات. ولا شك أن اختلاف تجليّات الوحدة هو تعبير عن تنوع أفعالها ووظائفها. وبالفعل، تقوم الوحدة عند ابن رشد بجملة من الوظائف الأنطولوجية والمعرفية والميتافيزيقية نجملها في سبع وظائف:

فهي **أولاً: قوة حاصرة**، تضع حدّاً لتسلسل المبادىء والعلل والمقوّمات والصفات والعناصر، لتكوّن منها أشياء وماهيات وبراهين ومعارف وعلوماً ومخاطبات، «فما يتسلسل ـ كما يقول ابن تومرت ـ لا يتحصّل». ومعنى ذلك أنه بفضل وظيفة الحصر تضمن الوحدةُ المعقولية والماهية والوجودَ للأشياء.

والوحدة **ثانياً، قوة رابطة، فهي** تربط الصورة بالمادة، والجنس بالفصل، والنوع بالأفراد، والجوهر بالأعراض. وبهذه الجهة يكون للوحدة معاني **التركيب والإضافة والنسبة**، ومعاني **الهوية والمطابقة والتوحيد**.

وللوحدة وظيفة **ثالثة** تبدو وكأنها وليدة الوظيفة السابقة، ولكنها مضادة لها، على الأقل في الظاهر، وهي وظيفة **الفصل**؛ ذلك أن الربط تحديد، والتحديد فصل للشيء عن جنسه العام: فالوحدة الجنسية تفصل الأجناس الطبيعية عن الأجناس المقولية، والوحدة النوعية تفصل الأنواع عن أجناسها، والوحدة العددية تفصل الأفراد عن أنواعهم، والوحدة الضدية تفصل الضد عن ضده.

وللوحدة وظيفة **رابعة** تتمثّل **في إحداث الاختلاف والتفاضل والنظام** بين العناصر المكوّنة للشيء الواحد؛ ففعل الوحدة يقتضي أن تكون عناصر الشيء غير متكافئة أنطولوجياً، لأن المساواة لا تستطيع خلق الحقل الدينامي المتوتر الذي يسمح باندراج مقوّمات الشيء بعضها تحت البعض لتحقيق الوحدة.

وبدوره، يقتضي التفاضل وجود **مبدأ أول** للنظام تنتظم حوله العناصر في بنية ما. فلكل وحدة مبدأها الأول، وكل الأوائل تؤم المبدأ الأول بإطلاق، وهو المحرّك الأول. وبفضل إحداثها للتفاضل والنظام في الأشياء والماهيات، تهيىء الوحدة الشروط الضرورية للقيام بأفعال **التسمية والمعرفة والمخاطبة**، وتضمن تدخل العقل في سيرورة الموجود، وهذه هي الوظيفة **الخامسة**.

أما الوظيفة **السادسة** للوحدة **فهي** وظيفة **المكيال** بحكم انتمائها أولاً لمقولة الكم التي تمنحها البساطة وعدم الانقسام، الشرط الضروري لوجود المكيال، وبحكم انتمائها ثانياً لمقولة الإضافة التي تضمن للوحدة القدرة على التواجد في كل الموجودات. ولكي تلعب الوحدة دور المكيال وجب أن تكون من طبيعة المكيل، أي أن تكون من صنف المجال الوجودي الذي توجد فيه. ومن ثم يتخذ المكيال معنى المبدأ الذي ينهض عليه ذلك المجال الوجودي، فللأعداد مكيالها، وللأصوات والألوان مكيالها... الخ. ومن ثم يمتنع أن يكون هناك مكيال واحد لجميع المكيلات، أو مبدأ واحد لجميع الموجودات.

وإذا كان من المسلّم به أن الوحدة رديفة الثبات الجنسي والنوعي والماهوي، فإنها ـ وهذه هي الوظيفة **السابعة** ـ تُعتبر أيضاً **فاعلة للسلب والتقابل والحركة والتغير**

والكون والفساد. فبمقتضى تقابل الوحدة مع الكثرة، تنشأ الغيرية والاختلاف والتباعد في الوجود والتقابل، وهي الأمور التي تُحدث الحركة.

إن **الوظائف السبع** التي وقفنا عليها تبيّن لنا أن الوحدة متعددة في إنتاجها: فهي تنتج الهويات والماهيات والأفراد، تنتج المتقابلات والمتضادات والحركات والتغيرات. وتشهد هذه الفعاليات المتنوعة في أنحائها ونتائجها على أن ارتباط الوحدة بالكثرة هو ارتباط ذاتي، «فالوحدة التي لا كثرة فيها محال» كما يقول ابن عربي[٨]. وتُبين لنا تلك الوظائف السبع أيضاً أن الوحدة ضرورية للموجود سواء نظرنا إليها من زاوية المرادَفَة له، أو من زاوية مقابلتها للكثرة وتأسيها لها.

* * *

هكذا نلاحظ أن وضع الواحد وضع ملتبس سواء في معانيه أو في علاقاته أو في فعالياته. فالواحد يبدو لنا أحياناً مرادفاً للموجود، وأحياناً أخرى مقابلاً للكثير؛ تارةً يكون الواحد قريباً من الصورة التي هي ماهية الجوهر، وتارةً أخرى يكون منضوياً تحت مقولتي الكم والإضافة العرضيتين؛ تارةً يكون الواحد ذا طبيعة بسيطة غير قابلة للانقسام، وتارةً أخرى ذا طبيعة كلية؛ أحياناً يكون له معنى الانفراد وانعدام النظير، وأحياناً أخرى يكون له معنى المكيال والمبدأ الذي يؤسس الأشياء ويقدّرها. بيد أن هذه التجلّيات والأفعال المختلفة للواحد أهلّته لأن يكون قادراً على الانتشار والتجلي في سائر عوالم الموجود ومجالاته المختلفة.

ومع ذلك، فإننا نعتقد أن هناك قاسماً مشتركاً بين معظم الوحدات السابقة (الترادفية والنسبية والذاتية والتواطئية والعرضية والتضادية)، وهو الربط والنسبة[٩]. غير أن النسبة هي الأخرى تتخذ معاني شتّى حسب المجال الذي تفعل فيه، فمنها النسبة الجنسية التي تربط بين المقولات، والنسبة السببية بين الجواهر المفارقة، والنسبة الذاتية بين مقومَيْ الماهية (الصورة والمادة) والنسبة التناسبية بين المبادىء، والنسبة العرضية بين الأعراض والجوهر، والنسبة الحملية بين المحمولات الذهنية... الخ. والبحث عن النسبة هو بحث عن النظام والتبعية والسببية والمعقولية في الكون. فيكون البحث عن الوحدة في الكون هو في حقيقة الأمر بحثاً عن النسبة والنظام والعقل فيه. لكن البحث عن **تجلي العقل في الموجود،** هو في حقيقة الأمر بحث عن أنحاء تجلّي الوحدة في الموجود. فالفلسفة محكومة دوماً بالذهاب إلى ما وراء الموجود والعقل.

(٨) ابن عربي، **الفتوحات المكية،** بيروت، دار الفكر، ب. ت.، ج ٣، ص ٤٨٣.

(٩) ونلاحظ بالمناسبة أن النسبة والربط ـ الذي هو أحد معاني الواحد ـ هو أيضاً أحد معاني الموجود واحد معاني العقل عند ابن رشد، مما يؤكد ما قلناه من أن أسماء الفلسفة تعبّر عن معنى واحد في عمقها.

فإذا كان الموجود عائداً في نهاية المطاف إلى الوحدة، وكانت الوحدة راجعة إلى النسبة والعلاقة، ومن ثم إلى الاختلاف والتضاد والصيرورة، فإن الموجود سيبدو لنا هشاً، مسكوناً بالعدم عن طريق الوحدة، وكأن العدم من سياق الوحدة!

وبهذا المسلك الدلالي والقولي حاول ابن رشد أن يقف موقفاً عدلاً بين نُفاة الوحدة ومنكري الكثرة، بين الذين انتصروا لأصالة الواحد على الوجود وأبعدوه عن مرمى العقل والحدس واللغة، والذين لم يعترفوا للوحدة بأي دور أنطولوجي أو طبيعي أو معرفي أو ميتافيزيقي. لقد نجح ابن رشد بهذا النحو في إبقاء الأنطولوجيا في نطاق العلم، رافضاً أن يزجّ بها في متاهات العلامة والإشارة.

ونستطيع أن نقرأ معنى الموقف الرشدي من الوحدة، بل ومصير الفلسفة الرشدية برمتها سواء في ثقافته الأصلية، الثقافة العربية الإسلامية، أو في الثقافتين العبرية واللاتينية، من خلال لقائين خطيرين طبعا مسيرته الفكرية وتجربته الميتافيزيقية، أحدهما فاشل والآخر ناجح. اللقاء **الأول** ـ وقد جرى سنة ٥٦٤ ـ ٥٦٥هـ/ ١١٦٨م ـ سعى إليه صاحب الأمر القائم آنذاك، أبو يعقوب يوسف الموحدي. وفي هذا اللقاء لاذ ابن رشد بالصمت، تاركاً للأمير مبادرة السؤال عن علم السماء والعالم والخوض في آفاقه. أما اللقاء **الثاني** ـ والذي جرى حوالى ٥٨١هـ/ ١١٨٥م ـ فقد سعى إليه ابن رشد نفسه بطرق ماكرة، وكان مع أحد المرشحين للصدارة في عالم الثقافة الخارجة عن سلطة الفلسفة والشريعة معاً: محيي الدين بن عربي. لقد كان ابن رشد في هذا اللقاء هو المبادر بالسؤال بلغة العلامة والإشارة في البداية، ثم بلغة العلم والبرهان في النهاية، في حين ظلّ ابن عربي نصف صامت بإجاباته الغامضة والمستفزة، مما أدى إلى فشل اللقاء. ونعتقد بأن سؤال «الوصول» هو الذي جعل **لقاء الفلسفة بالتصوف** يبوء بالفشل، بينما تكلل **لقاء الفلسفة بالسياسة** بالنجاح بسبب سؤاله عن السماء بلغة العلم الطبيعي.

ونحن نزعم بأن مصير اللقائين هو الذي ارتهن مصير الفلسفة الرشدية في الثقافتين العربية الإسلامية، والأوروبية اليهودية ـ المسيحية. فبسبب تعلق حضارتنا، بعد ابن رشد، بالنموذج الصوفي للوحدة، تمّ هجران الفلسفة ونسيان الذات والوجود وبمعيتهما ابن رشد، في حين لمّا تعلقت أوروبا اللاتينية بالنموذج العلمي تابعت ابن رشد بحماس عارم قبل أن تقطع معه. إن هذه المفارقة تُظهر لنا كيف كان قَدَرُ ابن رشد مزيجاً من الإخفاق والنجاح. لقد نجح في الاستمرار في المركز الحضاري الجديد، بينما فشل في المركز الحضاري الإسلامي الآفل الذي راح يتحوّل سريعاً إلى هامش منذ وفاة طبيب مراكش وفيلسوفها.

المراجـع

- ابن باجة (أبو بكر)، **تعاليق على كتاب البرهان للفارابي**، تح. ماجد فخري، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن باجة، **تدبير المتوحد**، تح. معن زيادة، بيروت، ١٩٧٨.
- ابن باجة، **رسالة الوداع**، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**، تح. ماجد فخري، بيروت، دار الكندي ودار الفكر، ١٩٦٨.
- ابن باجة، **ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة**، ضمن **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة**، تح. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، ١٩٨٣.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد)، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج، ط ٢، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٣.
- ابن رشد، **شرح كتاب السماء والعالم**، مخطوط: المكتبة الوطنية بتونس، رقم ١١٨٢١، تح. جمال الدين العلوي (مخطوط).
- ابن رشد، **شرح كتاب ارسطوطاليس في السماء والعالم**، قدم له جيرهارد إندرس، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، (طبع بالتصوير عن مخطوطة ١١٨٢، الكتبة الوطنية بتونس)، فرانكفورت، ١٩٩٤.
- ابن رشد، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، ترجمة ابراهيم الغربي، قرطاج، بيت الحكمة، ١٩٩٧.
- ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو**، تح. عبد الرحمن بدوي، الكويت، ١٩٨٤.
- ابن رشد، **تلخيص السماء والعالم**، تح، جمال الدين العلوي، فاس، منشورات كلية الآداب، ١٩٨٤.
- ابن رشد، **تلخيص الآثار العلوية**، تح. جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.
- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق الفرد عبري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤.
- ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، تح. محمود قاسم ومراجعة تشارلز بترورث

واحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
- ابن رشد، **تلخيص الجدل**، تح. جيرار جيهامي، بيروت ١٩٨٢.
- ابن رشد، **تلخيص السفسطة**، تح. محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٧٣.
- ابن رشد، **تلخيص السياسة**، نقله من الإنجليزية حسن م. العبيدي وفاطمة ك. الذهبي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨.
- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس** [جوامع]، تح. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ١٩٥٠.
- ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة** [جوامع]، تح. عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٨.
- ابن رشد، **جوامع السماع الطبيعي**، تح. جوزيف بويج، مدريد، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، ١٩٨٣.
- ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تح. م. قاسم، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤.
- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تح. محمد عمارة، ط ٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.
- ابن رشد، **تهافت التهافت**، تح. موريس بويج، ط ٢، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧.
- ابن رشد، **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**، تح. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، ١٩٨٣.
- ابن رشد، «تقسيم السماع الطبيعي»، تح. جمال الدين العلوي، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، العدد ٧، ١٩٨٣ - ١٩٨٤.
- ابن السِّيد البطليوسي، **الحدائق في المطالب العلية الفلسفية العويصة**، تح. محمد ر. الداية، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨.
- ابن سينا (أبو علي)، **البرهان من كتاب الشفاء**، تح. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٦٦.
- ابن سينا، **الشفاء - الإلهيات**، تح. م. موسى. وس. دنيا، القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن سينا، **النجاة**، نقّحه وقدّم له ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥.
- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تح. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف.
- ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تح. أحمد أمين، القاهرة، مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨.
- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الفكر، ب. ت. (١٩٦٨).
- ابن عربي، **رسالة لا يعول عليه**، ضمن **رسائل ابن العربي**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب .ت.

- الجويني (أبو المعالي)، **الشامل في أصول الدين**، تح. علي س. النشار و ف. ب. عون و س. م. مختار، الاسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩.
- الرازي، (فخر الدين)، **شرح عيون الحكمة**، تح. أحمد السقا، القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، ١٩٨٦.
- العلوي (جمال الدين)، «إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، عدد خاص ٣، ١٩٨٨.
- العلوي (جمال الدين)، **المتن الرشدي**، الدار البيضاء، توبقال، ١٩٨٦.
- الغزالي (أبو حامد)، **ميزان العمل**، القاهرة، مكتبة الجندي، ١٩٧٣.

- *Averroes' Middle Comment on Porphyr's Isagogi and on Aristotle's Categoriae*, Tr. with notes and an intr. by Herbert A. Davidson, Cambridge Mass., The Medieval Academy of America, 1969.
- *Averroes on Plato's "Repubic"*, tr. with an intr. and notes by Ralph Lerner, Ithaca and London, Cornell University Press, 1974.
- Averroès, *Exposicion de "Repubilica" de Platon*, tr. M. Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1986.
- Averroès, *I'intelligence et la Pensée, Sur le De anima*, tr. Alain de Libera, Paris, GF Flammarion, 1998.

الفهرس

الفلسفة العربية ـ الإسلامية

فلسفة الكندي
وآراء القدامى والمحدثين فيه
د. حسام محي الدين الآلوسي

من المعرفة إلى العقل
بحوث في نظرية العقل عند العرب
د. محمد المصباحي

الفلسفة السياسية عند الفارابي (طبعة رابعة)
عبد السلام بنعبد العالي

المناحي الفلسفية عند الجاحظ (طبعة ثانية)
د. علي بو ملحم

السياسة والوحي:
الماوردي وما بعده
د. حنا ميخائيل

العلوم الطبيعية عند ابن رشد
د. حسن مجيد العبيدي

ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية)
د. عزيز العظمة

العقل والشريعة
مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية
د. مهدي فضل الله

بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام
د. عمر فروخ

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي
هادي العلوي

مطبعة دار الكتب ـ شارع عدنان الحكيم ـ أوتيل الماريوت ـ بناية البارادايز ـ ٠١/٨٥٣٧٥٣ ١٥٠٠/٩٨/١٢٦٨

الوجه الآخر
لحداثة ابن رشد

□ إن المهمة المستعجلة اليوم هي، قبل كل شيء، تحرير العقل العملي من وصاية التقليد، لا سيما وأن هذا العقل هو الذي له الغلبة في الأزمنة الحالية، إنْ على صعيد العمل والمعاملات، أو على صعيد الحياة الوجدانية، أو على مستوى التقنيات والعلوم. لقد كان إنجاز الحداثة في معناها القوي والشامل أصعب في مجال العقل العملي منه في مجال العقل النظري، إذ إن تحرير الإرادة والانفعال والعواطف والمعاملات من التقليد، أي تحرير الإنسان من الماضي وتعبئة إرادته كي تنطلق نحو التحديث بدون هوادة، يتطلّب شجاعة أكبر وثباتاً أقوى من فعل تجديد المناهج وإعادة النظر في مبادىء العقل العلمي.

□ لقد تكلّم فيلسوف قرطبة عن الفلسفة باعتبارها شريعة الحكماء، لكنه قصر ثمرتها، من جهة على الخاصة، ومن جهة ثانية على اكتساب السعادة النظرية. لذلك يتوجب علينا من أجل الاستجابة لنداء حداثة اليوم أن نوسّع مدى هذه الشريعة، شريعة الحكماء، لتشمل العلم والعمل معاً، وان نجعلها تؤمّ سعادة الإنسان ككل، لا سعادة إنسان دون آخر. لقد أضحى مجال العقل العملي شاملاً ومتعدّداً ومعقّداً إلى درجة لا يستطيع التقليد معها أن يستوعبها أو أن يبدأ التفكير فيها من جديد. فهل يسعفنا ابن رشد في التشريع لحداثة مستقبلة؟ ذلك ما يجيب عنه كتابنا هذا.

محمد المصباحي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت